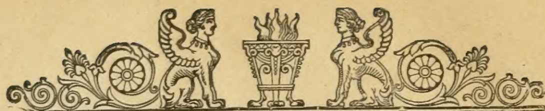

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 07 14 13 001 1


ספר

גליוני קדש

והוא קבוצת הגהות, הערות וחדושים שהיו כתובים על גליוני הספרים בכתיבת יד קדשו של הגאון הגדול רשכבה״ג, ראש גלת אריאל צבי תפארת ישראל אשר הרביץ תורה בישראל והעמיד תלמידים הרבה כקש״ת

מרנא ורבנא **משה יצחק אביגדור** זצוק״ל שהיה רב בסלאנימא ואשילישאק, סייני, קאוונא ושקלאוו ושם מנוחתו כבד.

ונלוה אליו בסופו

קונטרס הדרת קודש

והוא הדרן על סדר קדשים עד סוף נדה וגם הדרן על כל הש״ס שדרש לפני אספת רבנים וגאונים בשנת ה״ד״ר״ת.

יצא לאור בשני חלקים על ידי האחים נכדי הגאון המחבר

המאסף הרב ישראל שלום שמולאוויץ מקאוונא והמביא לבית הדפוס ה״ר יוסף בוטה מנויארק.

חלק ראשון

שנת תרס״ט.

בדפוס א. ח. ראזענבערג 131 הענרי סט. נויארק.

מסבות שונות התגנבו איזה שגיאות והשמטות בהגליונות הראשונים והקורא ימצא התיקונים בסוף הספר.

מצבת זכרון

לנשמת אשתי הצנועה והחשובה מרת

חנה ייענקיל נ״ע

בת אי״א ר׳ גבריאל עה״ש

שבקה חיים לכל חי ביום שבת קודש זיין ימים לחודש כסלו

בשנת ״הלך לפניך צדקך כבוד ה׳ יאספך״ לפ״ק (ישעיה נח. ח)

(תרס״ז).

תנצב״ה.

הקדמת

המביא לבית הדפוס

בגשתי אל המלאכה להוציא אור "גליוני קדש" של אא"ז הגאון הגדול המפורסם בכל קצוי תבל מרנא ורבנא ר' משה יצחק אביגדור זצוק"ל אחשוב לי לחוב קדוש להתנצל לפני תופשי התורה על תתי לפניהם ספר קטן הכמות כזה אם כי הוא רב האיכות. האם זה כל פרי מחשבות הגאון הנפלא הזה שהיו ידיו רב לו בכל מקצעות התורה, האם תמו בזה כל ההגהות והחדושים שהגיה וחידש הגאון הזה שהיו כתובים על גליוני ספריו הרבים ? הלא הוא היה כמעין הנובע לחדש חדושים ולתקן תקונים והגהות כאחד הראשונים? ומדוע ימנע המו"ל טובו לתת לפנינו אך מעט מזעיר מהמטעמים חטובים האלה ?

על זאת אענה כי באמת נמצאו ממנו חדושים, הגהות והערות רב יותר מאשר אני נותן לפני לומדי תורה בזה , אבל לדאבון נפשנו כל ספריו שגליונותיהם היו מלאים חדושים בכי"ק גנוזים וטמונים בבית עקד הספרים אשר לממשלת רוסיא בפעטערבורג משום מעשה שהיה , כמבואר בהקדמת אחי היקר שמעבר לדף הזה ואך ההגהות והחדושים שמצאנו על גליוני ספריו שרכש לו אחרי המאורע הנזכר הננו נותנים לפני תופשי התורה. הן אמת כי נמצא בידי בכת"י הטהורה ספרים רבים בפסקי הלכות דרוש ופלפול וחדושים וביחוד ספר רב הכמות והאיכות והוא תשובות רבות שהשיב להלכה למעשה לרבנים רבים שפנו אליו בשאלותיהם מכל רחבי תבל , אבל למורת רוחי אין לאל ידי להוציאם לאור כי הדפסתם דורשת סך רב למעלה מאשר תשיג ידי, לזאת אמרתי להסתפק בעת במועט המחזיק את המרובה והתקוה תאמצני כי עוד אזכה להוציא לאור יתר חבוריו הנפלאים שנמצאו בכת"י. ולמען אוהבי פלפול וחריפות הוספתי בסופו "קונטרס הדרת קודש" שדרש אא"ז הגאון זצ"לה בסייני לפני גדולי הדור וכתוכם היה הרב הגאון ר' ישראל איסר שפירא ממעזעריץ. ולאשר הפצו לבחון ולנסות גודל גאונו ובקיאותו וחריפותו של אא"ז ז"ל הודיעו לו מדבר סיום הש"ס שהיה לגדולי העיר אז אך כשתי שעות לפני זה, ואז עשו משתה שבוע שלמה ודרש לפניהם ההדרן המשה ימים רצופים מיום הראשון לשבוע עד יום החמישי ועד בכלל, ובכל יום סתר מה שדרש אתמול והפליא את שומעי לקחו בחריפותו ובקיאותו, והיה זה בשנת "הדרת" ולזאת קראו בשם "הדרת קודש"

טרם אצא מאת פני הקוראים מצאתי את עצמי מחוייב להציב בראש ספרו של אא"ז זצוק"ל מצבת זכרון להיות לנחת רוח לנשמת רעיתי הכבודה עטרת ביתי האשה הצנועה והיקרה מרת חנה ייענקיל נ"ע בת אי"א ר' גבריאל ע"ה שהניחה אחריה עזבון להדפסת ספרו של הגאון הנ"ל זצ"ל , זכותו יעמוד לה להיות נפשה צרורה בצרור החיים עם נשמות הצדקניות הגדולות מעמנו, ולזרעה כי יהיו אנשים בעלי מדות טובות וישרי לבב.

דברי המדבר לכבוד התורה ולומדיה

יוסף בוטה נכד הגאון המחבר זצ"ל

הקדמת

המאסף והמלקט נכד הגאון המחבר זצוק"ל.

אמר המאסף. אל יתפלא המעיין על מיעוט ההגהות שנמצאו על גליוני הספרים שנשארו אהרי פטירתו של אא"ז הגאון המפורסם בכל קצוי תבל ר' משה יצחק אביגדור זצוק"ל ואשר הנני נותן בזה לפני העוסקים בתורה, מפני כי כל ספריו הנם גנוזים בעקד הספרים של הממשלה בפעטערבורג מפני מעשה שהיה, וזה הדבר. כאשר נבחר אא"ז זצוק"ל לשבת על כסא הרבנות בסיניי אשר בפולין, גמר אומר ליסד שם ישיבה כתבנית הישיבה אשר בוואלאזין. כי לדעתו אינם יוצאים הרבנים ידי חובתם בהורותם לעם דיני איסור והיתר, טומאה וטהרה או הלכות טוען ונטען, כי אם מחוייבים המה גם כן להגדיל תורה ולהאדירה ולזאת יסד ישיבה ללימוד התורה בסיניי. ויהי אך נפתחו שערי הישיבה והנה נהרו אליו המונים המונים מתופשי התורה לשמוע לקחו כי שמו הגדול הרעיש את העולם בהריפותו ובקיאותו אולם הישיבה הזאת היתה כקוץ מכאיב למקנאים רבים וכתבו שטנה על הישיבה ועל אא"ז זצוק"ל שעמד בראשה כי דבר מרד ובליעל יצוק בה, ובגלל זה כוגרה על מסגר ואא"ז זצוק"ל נמסר למשפט וכל ספריו הובאו להצענזור בווארשא ומשם לעקד הספרים בעיר המלוכה. סוף דבר היה כי יצא משפטו לאור, אבל נאסרה לו להתגורר בפולין וספריו לא שבו אליו עוד. על גליוני הספרים האלה היו כתובים בכי"ק הגהות והערות וחדושים רבים שפעמים רבות דבר אודותן "כי מקום הניחו לו הראשונים להתגדר בו". וההגהות והחדושים שהנני נותן בזה לפני ההוגים בתורה המה אך שאספתי מהספרים שקנה אחרי המאורע הנזכר, ואז היה טרוד מאד בעריכת פירושיו הנפלאים לש"ס ופוסקים ותשובותיו הרבות שהשיב לגאוני זמנו שפנו אליו בשאלותיהם מכל אפסי תבל, ולא הספיקה לו השעה להעלות הגהותיו על גליוני הספרים.

למותר לי להגיד את גדלו וידו החזקה של אא"ז זצוק"ל בש"ס ופוסקים וראשונים ואהרונים. הן ע"ז הלא יעידו מאות תלמידיו גאוני ארץ, אשר שתו בצמא את דבריו אבל לבי עלי דוי על רוב תורתו ודרושיו הרבים המונחים בקרן זוית וביחוד ההלק השני מספרו הגדול פ ר ד ס ר מ ו נ י ם שיכיל כפלים מהחלק הראשון שנדפס ע"י מר אבי ז"ל. ולזאת אמרתי להביע בזה את תודתי היוצאת מקרב לבי לאחי הישיש המופלג מר יוסף בוטה בנויארק שלקח עליו המצוה הגדולה להזיל זהב מכיסו ולהוציא לאור לע"ע את ההגהות שאספתי למזכרת נצח לרעיתו הכבודה הצנועה והיקרה מרת חנה ייענקיל בת אי"א ר' גבריאל ע"ה. יאריך ה' ימיו ושנותיו ויזכה לקבל נחת מבניו ובנותיו יחיו. ולי יחשוב ה' לצדקה שהעמסתי עלי הטורח לעת זקנותי וחולשת בריאותי להעתיק ולסדר כל דבר על מקומו, ולברר וללבן כל המקומות שהיו מטושטשין שלא יהא בהם משגה ח"ו, ולא יכשל הלומד בהם. וה' יאריך ימי וימי רעיתי מ' ליבא בת ה"ר מרדכי אברמזאן ויצילני משגיאות ויטהר רעיוני לעסוק בתורה בשקידה כי אל זה משאת נפשי.

כ"ד ישראל שלום ב"ר אברהם שמואל ז"ל.

נכד הגאון רשכבה"ג מרן משה יצחק אביגדור זצוק"ל.

עיין בתיקונים והשמטות

גליוני קדש.

הגהות על גליוני החומשים

בראשית

יב. א. בבעל הטורים. ובזכותך שדברתי עמך בן שבעים שנה כו' כנ"ל. **שם.** ולכך סמך חרן נון הפוכה ללך לך לפי שחרון אפו של הקב"ה במ"ה כי כו' כנ"ל, ור"ת במנין הזה, ר"ל מנין לך ומנין נון וכמ"ש מקודם. **יג.** **יג.** ברש"י. רעים בנופם כו', כ"ב היפך מהתרגום ועיין סנהדרין קט. **טו. ה** בבעה"ט. ויוצא אותו החוצה, בגי' מאצטגננות כנ"ל. וג' תיבות מן החשבון. **שם יח. ט.** ויאמרו אליו, בגי' אמרו אליה איו כנ"ל וכפירש"י. **שם כ"ג. ג.** וידבר אל בני חת, יוד פעמים בני חת בפרשה כו' כ"ב. ח' פעמים בפרשה זו, א' בסוף הסדרא כה. י וא' בס' ויחי מט. לב. והמפרש (בעל עטור בכורים) לא דק. **כה. כו.** ברש"י, בן ששים שנה, ט. שנים משנשאה עד שנעשית בת יג שנה כו' כנ"ל.

מז. כד. ועשית עמדי חסד ואמת ופירש"י חסד שעושין עם המתים הוא חסד של אמת שאינו מצפה לתשלום גמול, וכ"ה במדרש שם, ולכאורה יקשה למה זה התנה יעקב אע"ה עם יוסף שיהי' חסד של אמת וכי הי' מתירא יעאע"ה שיבקש יוסף שכר ע"ז, והלא הוא כלכל אותם ואת טפם. והי' מלך במצרים, ואיך יעלה על הדעת שיבקש שכר עבור זה, ותו שהרי יע"א ע"ה נתן לו שכרו כמו"ש אח"כ ואני נתתי לך שכם אחד כו' ועי' ברא"ם שנדחק בזה, עוד שם בפ' חיי שרה אמר אליעזר עבד אברהם. ועתה אם ישכם עושים חסד ואמת כו' ופי' בביאור מהרא"י והרא"מ שהתנה שלא יבקשו שכר ע"ז. וזה תימא. למה זה אמר שיעשו בחנם, ולא הי' לו לומר רק שלא ירבו עליו מוהר ומתן יותר אבל אם היו מבקשים ממנו כראוי למה זה ימאן בזה, בתהלים גומל על עבדיך אחי' כו' החילוק בין תשלום גמול לשכר דהשכר אינו ממש נגד הטובה שעשה עמו. כגון שחבירו האכילו והוא ישלם לו עבור זה במעות. וגמול הוא ממש מעין מה שעשה עמו כגון שחבירו האכילו היום והוא מאכילו למחר וזהו שאמר בתהלים י"ח יגמלני ד' כצדקי, לא ביקש שכר על מעשיו הטובים כי שכר מצות בהאי עלמא ליכא רק ביקש שיגמול לו כצדקו ור"ל שכמו שהוא חמל על שאול בעת שהיה במערה ולא הרגו כמו"ש רש"י שם כן אם יפול הוא ח"ו ביד

אויבו יחמול עליו ולא יעשה לו מאומה וזהו אמרו אשירה לה' כי גמל עלי שהצילו מיד כל אויביו וכו', וכן כשנפל ביד יושבי נוב לא הרגו כידוע. וזהו אמרו בסוף פ' ויחי והשב ישיב לנו את כל הרעה אשר גמלנו אותו, כי ידוע ענין מכירת יוסף הי' מפאת שראו שאותו אהב אביהם, והוא הביא דבתם רעה אל אביהם ע"כ חשבו שרצונו שיהי' הוא הנשאר בבית אביו כמו יצחק לאברהם ויעקב ליצחק. וכלם ידחו וע"כ השיבו גמולו לו שיהי' הוא נדחה מבית אביו והם ישארו בירושת אביהם ובברכת אברהם. וכמו"ש בזה העקידה בפ' וישב ועתה אחר מיתת אביהם ראו שיוסף רחקם מעל שלחנו חשבו שעתה ישיב להם הרעה אשר גמלוהו, והוא שידחה אותם מברכת אביהם וכו', וזהו גמול על עבדיך כו' כי דהמע"ה הי' לו חביבת התורה והמצות כמו"ש הנחמדים מזהב כו' יאמר אחת שאלתי אותה אבקש כו' שבתי בבית ד' כו' כי זהו הי' העיקר אצלו לעסוק בתורה ובמצות וכמו"ש חז"ל יפה שעה אחת בתשובה כו' מכל חיי העוה"ב, וע"כ לא ביקש שכר על המע"ט שלו כי אצלו הי' לו תענוג מעשיית המצות יותר מכל חיי עוה"ב רק ביקש גמול על עבדיך, שישוב לו גמולו עבור המצות והוא אחיה ואשמרה דבריך שבזכות מצוה זו יאריך ימים בכדי שיוכל לעסוק עוד במצות, וכמ"ש שכר מצוה מצוה, וזהו הי' עיקר התענוג שלו. וזהו מ"ש אליעזר חסד ואמת שלא יהי' בתשלום גמול דוקא כי בהרבות מוהר ומתן בלי ספק לא הי' חושש לזה, אחר שהשיג מה שהי' ברצונו להשיג כבר יש ביד אדונו למלאות כל רצונם בממון, אמנם מה שחשש אליעזר הוא שמא יבקשו ממנו תשלום גמול והוא שהוא ביקש מבתואל שיתן את בתו לבן אדוניו, והנה ידוע שאדונו הי' לו בת כמו"ש וד' ברך את כו' בת הי' לו לאאע"ה ובכל שמה וע"כ חשש שמא יבקש בתואל תשלום גמול בזה והוא שאדונו יתן בתו לבנו של בתואל והוא לבן הארמי. ובזה ידע שאדונו לא יתרצה לזה בשום אופן וע"כ אמר חסד ואמת שלא בתשלום גמול אבל במוהר ומתן לא הקפיד אליעזר בזה וזה נכון. עתה נבא לבאר מה שהתחלנו. והיא לכאורה יקשה עמ"ש בחסד שעושין עם המתים הוא חסד של אמת ואינו מצפה לתשלום גמול. והרי אמרו בסוף מו"ק כ"ח ב' ובכתובות ד' ע"ב ובנדרים פ"ג ב' דידל ידלוהו דספיד יספדוהו דקבר יקברוהו כו' עי"ש וע"כ אמרו בכתובות שם המדירה שלא תלך לבית אבל יוציא ויתן כתובה מפני שנועל בפניה שאין כל ברי' סופנה, ופירש"י שכשם שלא גמלה חסד כך לא יגמלו עמה עי"ש. הנה יבואר שיש בזה תשלום גמול ומה בכך אם הגמול אינו מזה האיש בעצמו רק מאחרים, אמנם הנה ראינו שהחמירו חז"ל מאד בעסק המת לאסור לעסוק בצרכיו עד שפטרו המוטל עליו לקוברו מק"ש ומתפלה ומכל הברכות.

בירו' ספ"ג דנדרים לענין שבת ומילה משל לב' מטרונית כו' עי"ש, גם גזרו על כל בני העיר איסור מלאכה והעובר ע"ז בר שמתא היא כמבואר במו"ק וברכות ר"פ מי שמתו והענין בזה, כי הזריזות בקבורת גופו הוא תיקון גדול לעלית נפשו, וקודם שנקבר הגוף א"י הנפש למעלה לעלות וכמו"ש בקהלת וישוב העפר כו' ואח"כ והרוח תשוב אל האלקים כו'. גם מבואר בספרים גודל היסורים שסובל האדם קודם בואו אל מנוחתו מה גם כי רוחות הטומאה כשרואין גוף ריקן רוצים להתדבק בו ולכנוס לתוכו. ועי"כ אמרו שהמת צריך שמירה רבה, אמנם ידוע כי לא כל אדם שוין בזה, כי מי שהוא נקי וצדיק לזה ודאי יש טובה לזרז למהר קבורתו כדי שיבא תיכף אל מנוחתו אמנם מי שאינו נקי כ"כ לזה יותר טוב שיסבול יסורין או בזיוני בעוה"ז בכדי שיקיל עונשו לעוה"ב וכמו"ש ר"י טוב לאדם שלא נקבר כשורה, ועובדא דבעי' אכסא בסנהדרין מ"ד ב' תוכיח עי"ש, אך זה א"א לנו כלל לידע מעשה ידי האדם ומי זה הוא נקי או להיפך כי האדם יראה לעינים וד' יראה ללבב וכבר אפשר שזה שהוא מוחזק אצלינו לרשע באמת הוא צדיק וכעובדא דר' ברוקא תענית ד', וכן להיפך, ע"כ ראוי לנו להחזיק כל א' מישראל בחזקת כשרות וכעין מה שנהגו בר"ה בשחרית שלא לומר עוד לשנה טובה, כי ראוי להחזיק חבירו לצדיק גמור שכבר נחתם לחיים כמבואר בפוסקים ונזרו חז"ל בכל הנפטרים לזרז א"ע להתעסק בצרכי קבורתם ולמהרם להביאם אל מנוחתם ולא לנו המשפט בזה לחלק בין זל"ז, כי באלה הדברים המשפט לאלקים הוא, ואם יראה בעיני ד' שלזה טוב יותר שלא יקבר כהוגן יסבב הוא סיבות מלפניו שיהי' כן וכעובדא דסנהדרין הנ"ל אמנם אנחנו מחוייבים להשתדל בכל עוז ולזרז א"ע למהר קבורתו, ועי"כ אסרו חז"ל לאונן בכל המצות ובמלאכה לכל אנשי העיר בכדי שלא יתעצלו מלעסוק בצרכי המת כו'. ומעתה מבואר נכון שחסד זה שעושין עם המתים אינו מצפה לתשלום גמול שהגם שהוא מצפה שיעשו לו ג"כ כמו שעשה הוא לחבירו וכמו"ש דידל ידלונו כו' אמנם הרי א"י אם יהי' כגמולו שעשה לזה הנפטר כי כבר יכול להיות שלזה הנפטר עשו טובה גדולה בזריזות זה, ולו אפשר שיהי' לטובה הפיך מזה וכו', ולנו אין לנו משפט הבחירה בזה כמו"ש למעלה וכבר בארנו למעלה ענין הגמול שהוא דוקא שיהי' כמתכונת המעשה שעשה כאשר עשה כן יעשה לו וכו' ומעתה נתבאר מ"ש יעאע"ה ליוסף חסד ואמת כי ידוע מ"ש רז"ל ג' צדיקים מה שזכה זה לא זכה זה, יעאע"ה זכה שיקבר בארץ בשרו ועצמותיו יוסף לא זכה רק שיקברו עצמותיו בארץ ולא בשרו מרע"ה לא נקבר בארץ לא בשרו ולא עצמותיו, ע"כ כאשר ביקש יעאע"ה מיוסף שיוליכנו לקבר בארץ, הנה שמא יחשוב

יוסף שכאשר עשה כן יעשה לו כגמול ידיו שיקבר גם הוא בארץ ויעאע״ה ראה ברוח קדשו שלא יהי׳ כן ע״כ אמר ליוסף ועשית עמדי חסד ואמת חסד של אמת שלא תצפה לתשלום גמול דוקא כו׳ וא״ש, אמנם בעוה״ז סלק לו שכרו בזה במה שנתן לו שכם אחד על אחיו כו׳, אך אין זה נקרא גמול וכו׳ רק שכר: **מ. ט.** בבעה״ט. גור אריה יהודה בגי׳ דוד ושלמה בנו כנ״ל. **שם.** גור אריה יהודה בגי׳ בחשבון, נ״ב: שכך מלכו מזרעו, כי מדוד עד חרבן ביהמ״ק היו תתג שנים ועי׳ בפי׳ וישב על פסוק וימנאם בדותן, **שם מט. כז.** לערב יחלק שלל בגי׳ אילו הקרבנות, התחלת התיבות שאחרי שמותיהן כגון ר״ת בכורי כו׳ ואותיות האחרונות של הברכות כגון ר״ת עלה כו׳ כנ״ל.

שמות.

ד. יז. בעה״ט. ואת המטה הזה תקח בגי׳ סנפרינון היה, כנ״ל. **שם ד. ו.** ויעקב הוליד תולדותיו מאה שנים יגאו כו׳ כ״ב, קאי על בנ״י שיגאו בזכות האבות. והמפרש לא דק. **יד. יג.** בשפתי חכמים. ורוב הפוסקים לא מנו זה במנין הלאוין, נ״ב כלם מנו, הר״מ במל״ת מו, וסמ״ג לאוין רכ״ז, גם הרמב״ן לא חלק ע״ז ועי׳ ירוש׳ סוכה רפ״ה, וברש״י סנהדרין קא: **כ. יז.** בבעה״ט. יראתו על פניכם בגי׳ וזהו בושת הפנים כנ״ל, **שם פסוק מח** הערפל בגי׳ שכינה כנ״ל׳ והמפרש לא דק כלל.

שם. כא ו ועבדו הוא כו׳ בגי׳ ולא יעבד להבת כנ״ל. **שם פסוק לו.** והמת יהיה לו בגי׳ והבעלים יהיו מטפלין בהנבילה כנ״ל. **שם כב. ח.** אשר יאמר כי הוא בגי׳ הודה מקצת טענה. כנ״ל: **שם פסוק כד.** לא תשימון עליו נשך בגי׳ וגם הלוה והמלוה העדים והסופר והערב עוברים בלאו כנ״ל. **כה. יב** בביאור מהרא״י (מבעהמ״ח תרומה הדשן) ממונחת על עובי הכתלים ארבעתם. תימא דמוכח בפ״ק דב״ב דחלל ארון היה אמתים וחצי א״כ האיך הגיעו איתיכ וחצי של כפרת על הכתלים כו׳. נ״ב: תמוה דבש מבואר להיפך עי״ש ... **שם לג. יט.** בבעה״ט ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם בגי׳ שהקדוש ב״ה כו׳ כנ״ל: **שם לו יא.** אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקודש בגי׳ אל יוציאו. נ״ב ר״ל ר״ת מתיבת יעשו עד תיבת הקודש בגי׳ אל יוציאו ומ״ש זהו כו׳ הוא פי׳ על הגי׳: **שם מ. לב,** כאשר צוה ד׳ את משה משה כו׳, והם י״ח פעמים כאשר צוה ד׳ את וכל אשר צוה ד׳ כו׳ נ״ב הם ד׳ פסוקים בל״ט פסוק ל״ב ומ״ב ומ״ג. ובמ׳ פסוק ט״ז, ויחשוב התי׳ בפסוק ל״ב מפי׳ ויעשו עד כולו, ופסוק מ״ה כולו ופסוק מ״ג מתי׳ עבו עד כולו ופסוק ט״ז כולו וי״ד פעמים כאשר כו׳ עולה קי״ג תי׳ דוק ותשכח, או נאמר פסוק מ״ב מתחלתו עד ישראל ופסוק מ״ג מתחלתו עד עשו ב׳ וזה יותר נכון:

ויקרא

כב. יוד בבעה"ט תושב כהן ושכיר בגימ' הקנוי קנין עולם, והקנוי קנין השנים כנ"ל:

במדבר

יו"ד, ל"ה בבעה"ט בנסוע באטב"ח חשמל כו' כנ"ל ועי' סוכה כ"ב ב': **שם** **כא. כז,** על כן יאמרו המושלים בגימ' אלה המושלים בי"רס כו' כ"ב החשבון מכוון ועל א" לא נדק. כידוע [ועי' בהמפרש הנ"ל] **שם כ"ג טית.** מנבעות בגימ' הן האמהות. כ"ב אימהות ביוד וכ"ה בש"ס יבמות מ"ו א'

הגהות על גליוני המשניות

זרעים

ברכות פ"ח. מ"ח, תוי"ט ד"ה מברך על היין, אם רצה, כ"ב ר"ל אם ירצה לשתות מחויב לשתות לב"ש וקמפלגי בפלוגתא דהמרדכי והב"י דס"י קנ"ז עי"ש ובזה א"ש מ"ש התוי"ט לעיל משנה ד' ד"ה נוטלין כו' וכה"ג נ"ל נ"כ בסוף פירקין כו' עי"ש ודו"ק: **תרומות פ"א מ"ה.** תוי"ט ולא מן החיוב כו" בידוע שהביאה שליש, כ"ב וכ"ה בש"ס דילן סנהדרין ס"ט א': **שם פ"ה מ"א.** בתוס' חדשים ד"ה או יחלקם כו' ול"כ דלק"מ. כ"ב דברי הרע"ב נכונים דס"ל דלא אסרה תורה ק"ש רק אם אוכלו בעין אבל ע"י תערובות כל שא"ב כדא"כ מותר מן התורה וכ"כ הפר"ח בא"ח רסוי' תמ"ב לדעת הר"מ ז"ל ע"ש: **חלה פ"ד. מ"ד** בתוס' חדשים ואקושיא דידי' אדידי' תי' בירו' תמן לשעבר ברם הכא לכתחלה ע"ש, כ"ב זהו לפי מה שרצו מתחלה לדמות לפירות שלא נגמרה מלאכתן וע"כ חלקו בין לכתחילה לדיעבד. אבל אח"כ חזרו שם ודימו זה לאומר ה"ז תרומה על פירות לכשיתלשו והכונה דכאן נמי צריך להוסיף כמו"ש הרע"ב א"כ בלא"ה ל"ק מדלעיל פ"ב ונדקו דברי התוי"ט ודוק:

נשים

יבמות פ"ג מ"ד בתוי"ט או אשה ובתה בכולי פרקין נקיט ב' אחיות משום דהני שכיחי כו' לשני אחין. ובתה ובת בתה כו' והכי נקטינהו בכולי פרקין כנ"ל. **כתובות פ"י מ"ה** הראשונה נשבעת לש"מ. כ"ב ודאי איירי כשיש נכסים מספיקין לכלן רק שעדיין אינן תובעות כתובתן ורוצין להיות נזונים כדלעיל ספ"ד. אך כשבאה הא' לגבות שני' מעכבתה וטוענת שמא לא ישאר לה אח"כ כשתרצה לגבות כדי כתובתה. וכן הג' והד' זהו לפירש"י והרע"ב. ולולי דבריהם אפ"ל שאחרי הנכסים הם בעירות אחרות. ועי' תוי"ט סי' ק"א ס"א ודו"ק. **שם מ"ו** ברע"ב ד"ה וכן אשה בעלת חוב כו'

השה מוציאה מיד לוקח ראשון והוא מן השני והשה מן הראשון והשני מן השה ולוקח כו' כנ"ל. **שם פ"ג. מ"ז** בתוי"ט ד"ה יהודה כו' קשה לי למה הפסיק. כ"ב כ"כ יוקשה בפ"ט דשביעית וב"ב. **נדרים פ"א מ"ב** תוי"ט ד"ה ותהי' נטילה כו' באיסור א"א מגו דאתוסף. כ"ב בתוס' מבואר שהוא כולל ולא מוסיף. וכן בדין דהא בע"כ איירי כשאסרה עלי' הנאת תשמיש מאחרים. ולא כשאסרה הנאתה על אחרים דבכה"ג לא חייל הנדר כלל גבי בעלה כמו"ש לעיל בדי' ט"ו ב' ולגבי דידה הוי כולל ולא מוסיף דוק ותשכח. **נזיר פ"ב מ"ז** ברע"ב ד"ה אמר ר"י כו' ואין הלכה כר"י. אלא בין שמת כו' כ"ב כ"ה גי' התי"ט ד"ה מי. **שם פ"ו מ"ב** ברע"ב זוג של בהמה שהתיכון קרוי זוג. כ"ב וחולק על הת"ק עי' בש"ס ותוס': **סוטה פ"ז מ"ה.** בתוי"ט ד"ה שנאמר כו' והתיבה עצמה. כ"ב אין צורך לחשוב התיבה עצמה כי החשבון מדוקדק כי היו"ד הוא קודם הטית. **קידושין פ"א מ"ה:** תוי"ט ד"ה אלא כו' משום הך גזירה. כ"ב זו קושי' תוס' ב"מ מ"ו א' ד"ה ש"מ: **שם. מ"ו** ד"ה אמירתו לגבוה כו' שמתכוון לוותר היא שנוי'. כ"ב כ"ה מבואר בסוף מתני' שם חזר בו של עשר מוכרים בשוי' וגובים ממנו המותר עי"ש:

נזיקין

ב"מ פ"ג מ"ב בתוי"ט ד"ה ותימא שתלה טעות בהרב ולא עיין בתוס' כאן כו'. כ"ב הוא לא עיין היטב בתוס' דשם מבואר דכ"ע לא ס"ל דקני בשבועה. וע"כ פליג ר"י על הת"ק משום די"ל דל הכא כו' ות"ק טעמו דס"ל דמשעת מיתה קנה עי"ש וא"כ שפיר הקשה התי"ט על הרב שפי' בדברי הת"ק דבשבועה קני וז"א לכ"ע ודו"ק: **סנהדרין פ"א מ"ו** ברע"ב ד"ה מאה כו' ורופא אומן' כ"ב רופא והאומן כחדא חשיב לי' לפי' הר"מ עי' כ"מ ולח"מ פ"א מה' סנהדרין: **אבות פ"ב מ"ב** בתי"ט ד"ה יפה כו' והכי נמי תורה עיקר כ"ב עי' בהגמיי"י ספ"ג מת"ת:

קדשים

מדות פ"א. מ"ג בתוי"ט ד"ה טדי בדלית כו' ולכך נקרא טרי פי' מוצג. כ"ב טרי פי' ג' כמו"ש בנזיר חית ב' וב"ב קס"ד ב' עי"ש ברשב"ם' וכשהמשקוף שוכב על המזוזות אין רק ב' זויות' אבל אם הוא מוצג באלכסון י"ל למשקוף ג' זויות וא"ש:

סוף מדות. הר"מ ז"ל סובר דבית החליפות היה ג"כ לצפון ולדרום עד כותל מערבי וכמבואר בצורה י"ד, והר"א ז"ל השיגו ועכ"מ שם ותי"ט כאן שהאריך בזה. אולם בכלן לא מצאתי ראי' ברורה לזה רק סברות מבחוץ אולם לענ"ד נראה להביא ראי' ברורה לדעת הר"א ז"ל מהא דתני' בתוספ' זבחים פ"ז ר"י בר"י אומר שני פשפשין היו לבית החליפות ופתוחין למעריב כו' עי"ש' והובאה בש"ס דזבחים כ"ה ב' ושאלו שם נדדים מהו ומשני דפתח להו בקרן זויות וחזרו ושאלו אחורי ביהכ"פ מהו והשיבו לול קטן כו' עי"ש ולדעת הר"מ שכותלי האולם היו נמשך עד

למערב א״כ כיון שהי׳ פתוחין למערב כמו״ש בתוס׳ תו א״ל ללול כמבואר למעיין ודו״ק:

טהרות:

כלים פ״י מ״ח ברע״ב ד״ה כל שיש בו כו׳ זה של משקה טופח, כ״ב ר״ל כשהיו נקובות ככונס משקה והתחתונה עודפת ועי׳ בא״ר ודלא כתי״ט ודו״ק: **כלים פכ״ז מ״ה** בהרב ד״ה ונמדד ככפול כו׳ שהוא ששה אורך על שלשה רוחב כצ״ל: נגעים פי״ג מ״ט וטבעותיו בידיו״ כ״ב עי׳ ברל״ל ומוהרי״ב: **פרה פ״ד מ״ד** בהרע״ב׳ דא״כ מטמאה בגדים. משום נבלה׳ כ״ב עי׳ ברא״ש יוסף על חולין כ״ט ב׳ מ״ש ע״ז. **שם פ״ט מ״ה** תוי״ט ד״ה ר״י אומר כו׳ הלכה כמותו, והא ודאי דליתא, כ״ב עי׳ בריי״ף ורא״ש פי״ז דשבת דין ה׳. **מקואות פ״י מ״ה** שלשלת דלי כ״ב עי׳ פי״ד דכלים מ׳ ג׳:

הגהות על גליוני הש״ס

ברכות פרק א.

בהנחת אשרי דין יני׳, צריך לברך על קידושי השם, ולא אם קודש בביאה כ״ב הוא מהירו׳ סוף ברכות, ועי״ן פ״ק דפסחים בדין כל הברכות כו׳ עובר לעשיתן:

בברכות ק״ג ב׳ כתבו תר״י והרא״ש דמ״ש אסור להסיח דעת מתפילין היסח הדעת לא הוי כ״א שעומד בקלות ראש ובשחוק, אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו אין זה נקרא היסח הדעת אלא כשהוא עומד בשחוק או בקלות ראש עי״ש, ולכאורה תימא דשחוק וקלות ראש גם זולת התפילין אסורין וכמו ששנינו אבות פי״ג שחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה, אמנם מדברי המ״א ססי׳ תק״ס משמע לכאורה דשחוק שאסרו באבות איירי במולא פיו שחוק עי״ש וכמו כן יש לחלק בק״ר באבות ומיירי שמדבר דברי ענבים וכדומה, וכאן איירי שעוסק בדברי הבאי ושיחה בטלה דג״ז מיקרי ק״ר כמו״ש הר״מ בפי״א מה׳ תפלה הלכה ו׳ ועו׳ וכן בפי׳ המשנה להר״מ בפ״ט דברכות במ״ש לא יקל אדם ראשו כו׳ שלא ירבה בשחוק ודברי שעשועים ורא׳ לזה דבתר״י כתבו שלמדו תי׳ הנ״ל מתוך דברי הר״מ עי״ש, וכוונתם למ״ש הר״מ בפ״ד מה׳ תפילין הלכה כ״ה קדושת תפילין כו׳ ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה כו׳ עי״ש, ובזה זולת התפילין אין כאן איסור רק כשהוא הולך בתפילין אסור מפאת היסח הדעת כו׳, אמנם מרש״י ר״פ אין עומדין משמע לכאורה להיפך דהא דאמר שם אנא תפילין מנחנא פי׳ והם עדות שממשלת קוני ומשרתו עלי מבואר דהנם דזולת תפילין הי׳ איסור במה דבדח טובא, אם היה הולך בתפילין שרי׳ וכ״ש לפי

ני' הריף והרא"ש שם דגרסי אהך עובדא דשם, וכל כך למה דאמר ר"י בשם רשב"י אסור לאדם למלאות פיו שחוק בעוה"ז כו' מבואר דהך עובדא הי' שמלאו פיהם שחוק, והי' ההיתר בזה מפאת שהלכו בתפילין, הנה מבואר להיפך דבלא תפילין אסור ובתפילין שרי. אך בתר"י שם פי' הא דאמר אנא תפילין מנחנא דר"ל שהי' שמח בשמחה של מצוה וע"כ שרי, ולדבריו א"ש, אמנם פרש"י נראה להיפך כו'. אמנם גם לפי' תר"י יש לעיין לפימ"ש הט"ז בא"ח סס"י תק"ס להשוות דברי הפוסקים אהדדי. ויצא מדבריו דבזמן החרבן אסור למלאות פיו שחוק אפי' בשמחה של מצוה עיי"ש וא"כ יקשה כאן לפי גי' הרא"ש והריף הנ"ל דהני עובדא היו שמלאו פיהם שחוק דמה השיבו אנא תפילין מנחנא הא גם בשמחה של מצוה אסור וכו', ע"כ נ"ל להרכיב פרש"י עם פי' תר"י ושני הפירושים צריכין זל"ז דודאי שחוק שאינו של מצוה אסור בין אם הולך בתפילין או לא, ואדרבה אם הולך בתפילין יש עליו איסור נוסף מפאת היסח הדעת ובשמחה של מצוה אם אינו הולך בתפילין אסור למלאות פיו שחוק בזמה"ז כו'. אמנם אם הולך בתפילין שרי כפי פרש"י וא"ש אך יש לעיין בזה בטעמא דמילתא דבשלמא אם היה האיסור למלאות פיו שחוק מפאת פריקת עול, א"כ שפיר יש מקום לומר דבתפילין שרי כפרש"י כו' אמנם מאחר דעיקר האיסור בשמחה של מצוה אינו רק מפאת אבילות החרבן ובזמן המקדש היו מותר למלאות פיו שחוק בשמחה של מצוה, וכיון דעיקרו אינו רק מפאת אבילות א"כ מאי אהני לן מה שהולך בתפילין ואין טעם לחלק בזה. אמנם י"ל בזה דלעולם בשמחה של מצוה מותר אף בזמה"נ: (והשאר חסר).

סוף ברכות פתח ר' נחמי' בכבוד אכסניא. ומה יתרו שלא קרב את משה כו' עי' פירש"י שם שעשה חסד עם ישראל שהאכילם, שנאמר ויבא אהרן כו' ועי' רש"י בפי' שמואל ט"ו. אולם בפי' הש"ס הוא פי' תמוה, וכבר עמד ע"ז בעל איי הים עי"ש, ולענ"ד נראה כי מ"ש ואתה עשית חסד עם ישראל, הכוונה למה שהתיר למרע"ה את שבועתו שילך למצרים וכמו"ש לך לשלום, כי זולת התרתו לא הי' באפשר למרע"ה לזוז ממדין מפאת שבועתו כידוע, אמנם ידוע כי הנשבע לחבירו אם לא עשה לו טובה מתירין לו אפי' שלא ברשות המשביע רק שיודיע לו שהתירו לו שבועתו, ואם עשה לו טובה, אין מתירין לו כ"א ברצון המשביע וכמבואר בטור שו"ע יו"ד סי' רכ"ח סי' ד' עי"ש באחרונים, וביתרו אמרו שעשה טובה למרע"ה שנתן לו בתו ולחם לאכל. וזהו אמרו דמו"ש הכתוב, ואתה עשית חסד כו' והיינו במה שהתיר לו שבועתו מכלל דס"ל דיתרו עשה טובה למרע"ה וע"ז אמר ומה יתרו שלא קרב אז את מרע"ה רק לכבוד עצמו וכמו"ש במדרש שראה שהמים עלו לקראתו, והציל בנותיו מן

הרועים, המהרה ת״ה כו׳ על אהת כו״כ ודו״ק.

ר״ה פ״ד

ברא״ש סוף דין יו״ד הביא בשם ר״ת שכתב שיש לברך על תקיעת שיפר דעשייתה היא גמר מצותה, וראב״י הביא הירו׳ תוקע בשופר צריך לברך כו׳ לשמוע כו׳ וכ״כ בה״ג ועי׳ ק״ן שם שתמה ממ״ש הרא״ש בפ״ק דפסחים דין יו״ד בדעת ר״ת לברך על שופר בלמ״ד ילא בעל ומשום שהיא מצוה שיש בה שיהוי עי״ש. וא״כ דברי ר״ת סתרי אהדדי עי״ש. ולענ״ד נראה. במה״כ שטעה בהבנת דברי הרא״ש כאן שסבר דכונת הרא״ש היא בשר״ת שיברך בעל קודם התקיעה ומשום דעשייתה היא גמר מצותה ולדעתי לא כיון כלל הרא״ש לזה׳ רק כוונתו היא שר״ת כתב שיש לברך על מצוה זו דתקיעת שופר׳ ולאפוקי מדעת הרז״ה דס״ל שאין שום ברכה בתקיעת שופר׳ דעיקרא על סדר הברכות ושם אין מקום לברך. ומה שמסיים דטעמו דעשייתה היא גמר מצוותה׳ הכוונה היא למ״ש במנחות מ״ב ב׳ בכל מצוה שעשייתה היא גמר מצותה כגון מילה כו׳ צריך לברך. וכל מצוה שעשייתה לאו גמר מצוהה כגון תפילין כו׳ אינו צריך לברך עי״ש והו״א דגם כאן בתקיעות דמיושב מאהר דכל עיקרם אינו רק לערבב השטן כדאמרי׳ בר״ה פ״ק ד׳ ט״ז א״כ אין זה גמר מצותה רק הוא כמו הכנה אל גוף המצוה וכמו עשיית תפילין ודומיהן לזה אמר דיש לברך על תקיעת שופר ומשום דעשייתה היא גמר מצותה דהא מ״מ נפיק בהו ידי חובת תקיעת שופר מן התורה והתקיעות שעל סדר הברכות אינו רק מדרבנן׳ זהו כוונת ר״ת ז״ל אבל מנוסח הברכה איך לברכה אם בעל או בלמ״ד מזה לא איירי כלל ודין זה הוא בפסחים שם׳ ודו״ק כי נכון הוא:

יומא יוד ב.

תוס׳ ד״ה דילמא, כ״ב תמוהין מאד, הדא הני תיבות אז הביאה לא נודע פתרונם, ב׳ מ״ש דס״ד דמה״ת חייב במעשר, איך יהי׳ ס״ד הכי, אדרבה לפי טעמו שיחשב שהסוכה היא בית גמור א״כ הרי הכנים לה דרך גגות ופטור מה״ת. ג׳, מ״ש על הכניסה במוץ שמה״ת חייב במעשר כו׳ הא ליתא דמה״ת ודאי פטור רק על חיוב מדרבנן באכילת קבע נחלקו בזה, דעת רש״י (בברכות ל״א א׳ פסחים ט׳ א׳ נדה ט״ו ב׳) דאסור בקבע מדרבנן וכ״ה דעת תוס׳ שם ובמנחות ס״ז ב׳ ודעת רבי׳ אפרים בתוס׳ שם דאפי׳ מדרבנן שרי. אבל מה״ת לוכא למ״ד דמחייב, ואם נאמר דהגי׳ בתו״י פטור היא עקרית לא א״ש מה שמסיים שם דלא שרי׳ כו׳ ומלבד כ״ז לא נדע כלל מה תי׳ על קושייתם שם, ולפי הנראה לכל מעיין ודאי יש כאן כמה ט״ס וצריך להגיה הרבה, אך צריך לעמוד על כוונתם, איך להגיה ולתקן דבריהם, ומה שנלע״ד בכוונתם, אקדים מקודם איזה דינים הנצרכים לזה, ואח״ז אכתיב מה שנ״ל להגיה בדבריהם ולבאר

כוונתם בעז"ה. א. מה שנחלקו ר' ינאי ור"י בב"מ פ"ח א' אי חצר קובעת או בית דוקא, ועתו"ס שם דמדרבנן גם לר' ינאי חצר קובעת ולא פליגי רק מה"ת אי חצר קובעת אי לא, והנה הר"מ בפ"ג מה' מעשר פסק כר' ינאי דמה"ת בעי' בית עי' כ"מ שם. ולפי"ז נראה דאם הכנים לחצר דרך גגות ולא דרך שער החצר וא"כ הכנים לבית דרך פתח הבית הא ודאי דנקבע מה"ת, דמה שהכנים מתחלה לחצר דרך גגות לא מעלה ולא מוריד כל מה"ת, ב'. אם הכניסן במוץ לבית ומירחן שם בבית, הם פטורין מתו"מ מה"ת לעולם. וא"ל מקום עוד להתחייב בתו"מ וזה מבואר ברש"י במקומות הנ"ל ובתו"ס שם ויותר מזה מבואר בשיטה מקובצת לב"מ פ"ח ב' בשם הרמב"ן והר"ן דאפי' אם אחר שמירחן בבית הוציאן והכניסן אין מתחייבין שכבר נפטרו. ודעת רבי' שמואל שם דאם הכניסן במוץ לבית אפי' אם אח"כ הוציאן ומירחן בשדה וחזר והכניסן לבית פטורין, והרמב"ן חלק עליו בזה עי"ש, אמנם אם מירחן בבית פטורין לכ"ע ואין בה חיוב רק מדרבנן, ובאכילת קבע וכו'. עתה נבא לדברי התו"ם הנ"ל ומקודם אומר מה שנ"ל להגיה בדבריו. וכנ"ל וי"ל דמ"מ יש לחוש כגון כשהביא התבואה דרך גגות וקרפיפות לסוכה, אח"ז הביאה לבית שמן התורה חייב במעשר אפי' הוא באכילת עראי וס"ד שמן התורה פטור ממעשר ויבא להפרישו על אותו שהכנים במוץ לבית לענין אכילת קבע דלא שרינן אלא לבהמתו לבד כנ"ל, וטעמה דבריו מבוארים. וכוונתו שמתחלה הביא התבואה שהי' ממורחת בשדה דרך גגות להסוכה ומהסוכה הביא להבית דרך פתח הבית, והנה מדינא הסוכה דין לה דין בית והוי כחצר בעלמא. וכיון שהכנים להבית דרך פתחו הרי נתחייב מה"ת במעשר וכו', אולם הוא יטעה בזה ויסבור שהסוכה דין בית גמור י"ל. וכיון שהכנים לה דרך גגות פטור ממעשר, ומה שהכנים אח"כ לבית דרך פתחו, הוי כמו שהכנים מחדר לחדר בבית אחד דלא נתחייב בזה במעשר, כיון שמתחלה הכנים להבית דרך גגות, וא"כ אינו חייב בתו"מ בתבואה זו רק מדרבנן באכילת קבע, וי"ל עוד תבואה שהכניסה במוץ לבית ומירחה שם דשוב לא תתחייב מה"ת לעולם רק מדרבנן אסור באכילת קבע וא"כ דמי' לתבואה הראשונה לפי דעתו דג"כ א"א רק מדרבנן, ויפריש מזע"ז, ובאמת לא כן הוא דתבואה הראשונה חייבת מה"ת, והשניה פטורה לגמרי מה"ת. ואם יפריש מתבואה הא' על הב', הרי הפריש מחיוב על הפטור. ואם יפריש מתבואה הב' על הא'. הפריש מהפטור על החיוב וא"ש על נכון בעזה"י והמעיין היטב יראה שהגהתי אינה רק חילוף שורות ותיבת א"ז הוא ר"ת אח"ז, רק שהוספתי תי' לבית, וזול"ז אין כאן עודף ולא חיסר.

סוכה ד' כ"ו א.

מתקיף רב משרשיא ערבך ערבא צריך כו' כ"ב לכאורה תמוה מאד בשלמא היכי דישן שינת עראי שפיר קאמרי אביי ורב אשי דחיישי שמא ירדם. ויישן שינת קבע' אמנם חבירו שאינו ישן כלל הדבר פשוט דליכא למיחש בי' שמא תתטפשנו שינה' דא"כ נאסר לכל אדם לילך בתפילין כל היום שמא תתטפשנו שינה' א"ו דל"ש רק היכי שכבר הוא ישן שינת עראי בי' איכא למיחש שמא ישתקע בשינה ויישן שינת קבע. משא"כ מי שאינו ישן כלל ל"ש בי' שמא תתטפשנו שינה' ומעתה אתקפתא דר"מ הנ"ל תמוה מאד' והנראה בישוב זה' דהנה רש"י בע"ב בברייתא הנכנס לישן כו' דשינת עראי ביום מותר משום שאין דרך לישן ביום שינת קבע' ובלילה דדרך לישן חיישי'. עי"ש. וא"כ יקשה לכאורה כאן לוקמי הך ברייתא דתפילין איירי ביום וע"כ מותר לישן שינת עראי ול"ח שמא ירדם והך ברייתא בסוכה איירי בלילה וע"כ חיישינן שמא ירדם וא"ש. אמנם נראה דהא משמע להש"ס דע"כ הך ברייתא דתפילין איירי גם בלילה דאל"כ יקשה אדפליג בברייתא בין שינת קבע לשינת ארעי יותר הו"ל לאפלוגי בשינת עראי גופיה בין שינת יום לשינת לילה והכי הו"ל למיתני ישן אדם עראי ביום בתפילין אבל לא בלילה. דהשתא הוי ידעינן כולה מילתא וליכא למיטעי במידי. א"ו דס"ל להך ברייתא דגם בלילה מותר לישן שינת עראי. ומעתה מקשי' שפיר וליחוש שמא ירדם וא"ש והשתא מיושבת ג"כ הקושי' הא' הנ"ל. דמבואר הוא בפי' הקוימן דחז"ל אסרו להניח תפלין לכתחלה בלילה משום דכיון דלילה זמן שינה חיישינן שמא ישן בהם. עי"ש ומעתה מקשה ר"מ שפיר איך נתיר לו לכתחילה לישן שינת עראי בתפילין בלילה ולסמוך על חבירו כיון דלילה זמן שינה איכא למיחש גם בחבירו שמא ישן דהא מטעם זה אסרו להניח לכתחילה תפילין בלילה וכנ"ל, וא"כ איך אנו מתירין לזה שמונחין עליו תפילין בראשו מבע"י שמותר לישן שינת עראי לכתחילה ע"ס שמירת חבירו וא"ש ודוק ולפי"ז גם לר"מ מהני אם מוסר שינתו לאחרים ביום, בכיון שאינו זמן שינה ל"ח לשמא ישן וכנ"ל ומעתה נדחו דברי הב"ח באו"ח סי' מ"ד שכתב דלא קיי"ל כאתקפתא דר"מ משום דאמרי' בר"פ הדר ס"ה דרב ששת מסר שינתו לשמעי' כו' עי"ש ולפמ"ש לא פליגא ר"ש ור"מ כלל. דרב ששת איירי ביום וע"כ שפיר מהני מה שמוסר שינתו לאחרים, ור"מ איירי בלילה וע"כ לא מהני מוסר שינתו לאחרים ומשום דכיון דלילה זמן שינה חיישי' גם בהשומר שמא ישן וכו', וזה ברור לענ"ד.

כ"ט א' איבעי להו מי שפך למי, עי' רי"ף ורא"ש שהביאו איבעי' זו. ותמה הק"ן ע"ז מה נ"מ איכא בזה לדינא, וכתב דאיכא נ"מ אם רוצה להחמיר לישב בסוכה, גם בעת גשמים יורדים, דאם נאמר דרבו שפך לו כו' אינו רשאי להחמיר עי"ש, ולענ"ד

נראה לומר בזה דבלא"ה איבעי' זו לכאורה א"ל פי' ברור, ופרש"י לכאורה דחוק כמבואר למעיין וע"כ נראה לדעת הרי"ף והרא"ש לפרש פי' אחר באיבעי' זו דעיקר ספק הוא אם ימות החג כבר היא עת גשמים מצד טבע הבריאה וא"כ אין רבו עושה לו כלום רק הוא עושה לעצמו שאם נפישין זכוותי' הי' הש"ת משנה הטבע בכדי שיוכל לקיים מצות סוכה כראוי, ועתה שאינו זכאי נשאר ע"ד הטבע, או נאמר להיפך דימות החג אינו עת גשמים מצד הטבע רק מעשיו גרמו לו שהשי"ת שינה הטבע והביא גשמים שלא בעונתן בכדי שלא יוכל זה לקיים מצות סוכה' ולהראות לו שאינו רוצה בשימושו, וכ"מ בזה לענין הך פלוגתא דרפ"ק דתענית, אימתי מזכירין גבורות גשמים דאם נאמר כאופן הא' הנ"ל דימות החג היא עת גשמים א"כ הגם שאינו ראוי לשאול אז על הגשמים מאחר שמחמת זה ימנע ממצות סוכה עכ"ז מהראוי להזכיר גשמים מתחלת החג וכדס"ל לר"א בתענית שם מאחר שעתה היא עת גשמים, ותו לא יקשה מה שהשיב לו ר' יהושע במתני' בתענית שם אם כן לעולם יהי' מזכיר עי' פרש"י שם דלעולם אינו עת גשמים משא"כ עתה דימי החג הוא עת גשמים וראוי להזכיר גבורות גשמים בעונתן, אולם אם נאמר כאופן הב' הנ"ל דימות החג אינו עת גשמים א"כ אינו ראוי להזכיר כלל גבורות גשמים מתחלת החג אחר שאינו בעונתן ודק"ל מ"ש ר"י א"כ לעולם יהי' מזכיר כו' וע"ז השיב לו הפשטן ת"ש דתני בהדי' דשפך רבו כו' מבואר מזה דאינו עת גשמים ואינו ראוי להזכיר גבורות גשמים וכר"י בתענית וא"ש, ומתוך דברינו למדנו דהמשל הזה דתנן במתני' אינו רק בא"י דשם בימי החג אינו עת גשמים עד זמן הרביעה, וכמבואר בתענית משא"כ אנחנו דיירי חו"ל ידוע הוא דכל החודש הזה היא עת גשמים א"כ אינו סימן קללה רק שהיא ראי' שאין אנחנו זכאין שישנה הש"ת הטבע בשבילנו, והש"ת יתן בלבבינו לעבדו באמת ובלב שלם. בכדי שנזכה למעלות הצדיקים, שיהי' עין השגחתו עלינו לטוב אכי"ר:

מו"ק יח ב'

תוס' ד"ה ימי הניחו בתימה מ"ט לא משני ה"א בזווג א' כו', כדמשני בסנהדרין ובסוטה עי"ש' וכן הקשו ריש סוטה עי"ש' ודבריהם תמוהין בעיני איך לא דקדקו שיש כמה שינויים במו"ק, דבסוטה ובסנהדרין נאמרה מימרא זו בשם רב ובמו"ק נאמרה בשם שמואל, ועוד בסוטה ובסנהדרין אמר ארבעים יום קודם יצירת הולד כו', וכאן אמר בכל יום ויום ב"ק יוצאת כו', אמנם הרי הדבר מבואר דרב איירי בזיווג א, וע"כ אמר מ' יום קודם יצירתו מכרזת ושמואל איירי בזיווג ב' וע"כ אמר בכ"י מכרזת, והנה בסוטה דאמר רשב"ל דאין מזווגין אלא לפי מעשיו וע"ז אר"י דקשה לזווגם כקריעת ים סוף. משום דיש קטיגורי' הרבה, וכמו שהיה

בקריעת ים סוף שקטרגה מד"ה כידיע' ועי"ז ל"ק מורה דשמואל דכיון דאמר בכ"י שפיר י"ל דבאמת הזיווג הוא לפי מעשיו וע"כ פריך מרב דאמר מ' יום קודם יצירתו יאז ודאי הוא נדיק' ואין הקב"ה דן אלא לפי אותה שעה ולא על להבא כמו"ש בר"ה ט"ז ב', ועי"ז יישני דרב איירי בזיווג א' וכן בסנהדרין ג"כ פריך שם אמורא דר"י הנ"ל דאמר קשה לזווגם והטעם מפני הקטרוג כנ"ל וע"כ פריך מרב' וכאן במו"ק דאמר שמואל שמא יקדמנו אחר ועי"ז הקשה משמואל גופא דאמר בכ"י כו' אלמא דאפי' בזיווג ב' מכריזין משמים' ואיך יקדמנו אחר ומשני שמא יקדמנו ברחמים וא"ש ולק"מ' וכבר ידוע דהתוס' דמו"ק ודסוטה אינו מבעלי תוס' העקריים. אמנם הש"ס גופא במו"ק שם הוא תמוה' דמ"ש כי הא דרבא כו' הביא מעשה לסתור דהא רבא א"ל לא תיבעי רחמי כו', הרי דרחמי לא מהני, ירש"י פי' שמא יקדמנו אחר שתמות היא וזה לא נתבאר בדברי רבא שיועילו רחמים להי' דלא אמר שם רק שהוא התפלל כן אבל כבר י"ל שלא הועילה לו תפלתו בזה. גם יען הסברא אין טעם לזה שיועיל תפלתו להיות אתה על לא חמס בכפה ויזה תעלה בזה שלא נשאת לו הרי הב"ק הבריאה ע"ז שתנשא לאחר. והריטב"א שם תי' שרבא ידע שהיא לא טובה לפניו עי"ש' יזה דיחק עניס ולא נזכר מזה בש"ס כלל. וגם כהי דליכא סתירה מרבא. עכ"פ הייעתא נ"כ ליכא יאיך איירי בש"ס כי

הא דרבא' גם יש לעיין במ"ש רבא להאוא גברא לאי' אמינא לך לא תיבעי עלה דמילתא הכי אמר רב כו' מ"ד אשה לאיש כו' ולכאורה הוא תמוה אדרבה כיון דמ"ד היא ע"כ ליבעי לי' להתפלל לד' שיזמין לו אשה טובה והרי הביא מן התורה ויען לבן כו' וגם התפלל אליעזר שיזמין לו אשה טובה. וכ"א בברכות ח', א', על זאת יתפלל כו' לעת מצוא זו אשה, והנראה בישוב זה בשנדקדק בדברי רבא דאמר לא תיבעי רחמי הכי כו' תי' הכי אינו מדוקדק והו"ל למימר לא תיבעי רחמי. אולם מדאמר תי' הכי משמע שהקפיד על נוסח התפלה שלא שלא היה לו להתפלל בנוסח זה כ"א בנוסח אחר. גם אמרי אי תזי' לך איני מדוקדק. והי' ל לומר אי נגזרה לך. אמנם נראה דידוע מ"ש החו"ה ושארי ספרים שאין ראוי לאדם לבקש על דבר פרטי כי אינו ידוע אם זה טובה לפניו ופן הוא להיפך. וכמו"ש בש"ס ס"פ המפלת ל"א א' אודך ד' כו' לימים שמע שטבעה ספינתו כו התחיל מודה ומשבח כו' הנה מה שנדמה לו שהיא רעה ובאמת היא טובה גדולה וע"כ אין ראוי לאדם להתחנן לפני הש"ת רק דרך כלל שישגיח עליו בעין חמלתו לטובי וזהו שאמרו בברכות שיתפלל לעת מצוא זו אשה, היינו דרך כלל שיזמין לו אשה כשרה שתהי' לו לעזרי וזהו ביאור הכתיב קרוב ד' לכל קוראיו ואפי' אינו הגון וכמו"ש בברכות ז' א' וחנותי את אשר אחון אעפ"י שאינו הגון, כו'. והוא

מקבל תפילתו, אך זהו לכל אשר יקראוהו באמת, היינו שהבקשה שלו היא באמת טובה לו. אבל אם רואה השי"ת שהוא טועה בזה, ובאמת אינה טובה לו אינו ממלא בקשתו, וכמו בסך דהמפלת הנ"ל, אך זהו להמוני עם, אמנם לירא"י ד' הם מבקשים לפניו על איזה דבר הוא ממלא בקשתם, וזהו אמרו רצון יראיו יעשה. ואם אח"ז יראה שאינה טובה לו ויצעק אל ד' שיסור מעליו מה שביקש תחלה ע"ז יקבל תפלתו, וזהו ואת שועתם אח"כ ישמע ויושיעם, וכדאשכחין כה"ג ברחב"ד בתענית כ"ה א' שביקש תחלה שיתנו לו מידי ויהבי לו חד כרעי, ואח"ז ראה שאינה טובה לו ביקש שיקחו ממנו ע"ש, והנה ההוא גברא ביקש בפרט שתזדמן לו פלניתא וע"ז א"ל רבא לא תיבעי הכי. כי איכך יודע אם זו טובה לפניך או לא, רק עתה תבקש מ"ד שיזמין לך אשה טובה' וד' יראה אם הזו' לך שהיא טובה לפניך יקבל תפלתך ולא אזלא מינך' ואם יראה הש"י שאינה טובה לפניך לא יקבל תפלתך וכנ"ל בפסוק קרוב ה' לכל קוראיו כו' וכפרת בד' וכפרש"י שם וע"ז הביא לו מרב דאמר מ"ד אשה לאיש כו'. וכי איזה דבר אינו מ"ד ולמה לו להביא כ"כ רא"י וכי אינו יודע שהכל הוא מ"ד. אמנם הכוונה היא דבעניני זיווג לא יוכל האדם לידע איזה זיווג טוב לפניו ואיזה להיפך, ומה שיראה בעיני האדם שהיא טוב יכול להיות שהוא להיפך' ומה שיראה לו שהוא להיפך יכול להיות שהיא טובה גדולה, והביא רא"י לזה מן התורה. ויען כו' לא נוכל לדבר אליך רע או טוב, וכבר עמד העקידה שם ע"ז, כיון מ"ד יצא הדבר. למה אמר שלא יוכל לדבר טוב. ועוד שהרי השיבו לו' הנה רבקה לפניך קח ולך, הרי דברו אליו טוב. אמנם הכוונה בזה כי לפי ראות בני האדם לא הי' אז זיווג הגון כי יצחק הי' בן ארבעים ורבקה הי' ילדה בת ג' שנים, וכבר אמרו ביבמות מ"ד א' משיאין לו אשה הוגנת כו' מה לך אצל ילדה כו', וע"כ אמרו הדבר יצא מאת השי"ת אך לא נדע אם הוא לטוב או להיפך ח"ו, אחר שיצא מ"ד הנה רבקה לפניך כו' וכן בשמשון הנה הזיווג לא הי' הגון לפי ראות בני האדם' וכמו"ש לו אביו ואמו' אמנם מ"ד יצא הדבר וכמו שכתוב בשם כי נצמח מזה ישועה לכלל ישראל וכמו"ש המלאך קודם לידתו והוא יחל להושיע כו', וכ"א בכתובים בית והון נחלת אבות ומ"ד אשה משכלת כי זה לא יוכלו לתת אביו ואמו, כי מה שידמה להם שהוא טוב יכול להיות להיפך וכנ"ל. ומעתה מוכח להבי' מדברי רבא שאם יבקש דרך כלל שיזמין לו אשה טובה וי"ד יראה שהיא באמת טובה לפניו, תקובל תפלתו ולא אזלא מיני', הנה מבואר דרחמים מועיל לא"ש. — בענין זיווג א' וב', כתב העקידה בשער חית דזיווג א' הוא הצורה להומר עי"ש. ואני אומר עפ"י דרכי דהכוונה הנשמה לגוף. וכמו"ש בסנהדרין צ"א ב' דנשמה נתנה לאדם משעת פקידה עי"ש. וע"כ אמר ארבעים יום קודם יצירת הולד. דעד ארבעים יום הוי מיא בעלמא וכמו"ש בנדה למ"ד א'. דיצירת הולד מ' יום. ואח"כ מפקידה עד יצירתו הוי מ' יום ודו"ק.

מגילה

ה א׳. ברש״י ד״ה אבל זמן עלי כהנים כו׳ וכן תב״א שחל להיות בשבת. והוא הדין לי״ז בתמוז והאי דנקיט כו׳ כנ״ל. והשאר נמחק, **שם** ה. ב. ברש״י ד״ה לתיפרן כו׳ והלמ״מ הוא בתפילין ומזוזות כו׳ כ״ב עי׳ במנחות ל״ב א. תוס׳ ד״ה דלמא. **בס׳** טורי אבן מהנאון בעל שאג״א, מגילה ב׳ א׳ ד״ה כפרים ועי״ג כו׳ וכדברי התוס׳ אלא אחל י״ד בע״ש קאי, כ״ב הא ליתא דא״כ הי״ל להקשות מסתם משנה דתענית שם דבע״ש אין מתריעין ותענית שעות מותר אפי׳ בי״ט עצמו כמו״ש בעירובין מ״א א׳ עי״ש, וזהו שהכריח לרש״י לפרש בפרוז ב״י. ונידון קושייתו לק״מ דאיירי שאחר הקריאה שב למקומו דהשתא חל עליו חובת מקומו כמו״ש בירו׳ והובא במלחמות ובר״ן בפ״ב עי״ש ודו״ק: **שם** כגון בני ט״ו דקרו בי״ד׳ כ״ב תי׳ דקרו נמחק בש״ס שלפני: **שם** בד״ה אלא שהכפרים מקדימין כו׳ משום דבאין לעיירות למשפט ב״ב וה׳ מ״ט תלה לה בע״ב כו׳, כ״ב עי׳ בסנהדרין י״ז ב׳ רש״י ד״ה וע״ב. שם היכא דב״ד קבועין בכ״י בטלה לי׳ הקדמה כו׳ כ״ב עי׳ בכתובות שם תוס׳ ד״ה שב״ד שבכ״י אינן קבועין רק שיכול להושיבם וב״ב וה׳ הם קבועים עי״ש ולק״מ **שם**: בד״ה י״ג זמן קהלה לכל כו׳, ומשמע דאפי׳ י״ג כמי א״ק אלמא כו׳. כ״ב תמוה דא״כ לדידהו כשחל בשבת מתי קוראין אותה דאפ״ת דס״ל כת״ק בברייתא בד׳ ד׳ ב׳ דקורין בע״ש עכ״ז הא הוי י״ג ומנ״ל מקרא דיונאין בו, א״ו די״ג א״נ קרא ומכאן ראי׳ לפירש״י: **שם** בד״ה אלימא אדר״ע כו׳ ובדוחק גדול יש ליישב זה, כ״ב עי׳ בב״ב ע״ב א׳ ר״ש אליבא דמאן וברשב״ם שם.

יבמות

ביש״ש פ׳ ט״ו דין חית׳, וכדאסקינן למעשה דהסיא בשני ת״ה כו׳ ובההוא דטבע בדיגלת כו׳ וכתב הרא״ש על דבריו ויראה הי׳ כו׳ כנ״ל, **שם** כ״א סימנים מובהקים ואני אומר שהמנהג כו׳ כנ״ל והשאר שבינתיים נמחק.

כתובות

י. ע״א, א״ל ר״נ אסבוהו כופרי מברכתא הביטא לי׳ כו׳ כ״ב עי׳ בירו׳ פ״ק דסוטה סוף הלכה ד׳:

קידושין

י״ב א׳ תוס׳ ד״ה ר״א׳ דהוי גרושת אחיו׳ כ״ב ואם לא הי׳ אחיו שפיר י״ל דהי׳ מעיין אם קידושי הא׳ קידושי ודאי א״כ קידושי הב׳ לאו כלום הוא משא״כ אם הוא קדושי ספק א״כ הרי אסורה לשניהם בלא גט וקיי״ל דמגרש ראשון ונושא שני כמ״ש בגיטין פ״ט ב׳ עי״ש ועי׳ רש״א והנלע״ד כתבתי. **שם** ד׳ ל״א. א׳ תוס׳ ד״ה כבד. כ״ב לפי״ז מ״ש בירושלמי מהונך כמו מהונך הוא מיותר דמן מהונך גופה נ״כ איכא למידרש כמ״ש תוס׳ ולולי דבריהם י״ל בכוונת הירו׳ לומר דהעדיף בתרתי כבוד או״א על כבודו דבכבודו הוא דוקא אם י״ל וגם זה שי״ל ה״ה של

הקב"ה כמ"ש באבות משלו תן לו. משא"כ בכיבוד או"א לא מיבעי דאפי' לא נתן לו האב כלום וי"ל לבן דחייב לכבדו אלא אפי' אי"ל לבן חייב לחזור כו' ודו"ק ועי' רש"א ואולי כיון למ"ש: שם ב', א', רש"י ד"ה נזכרת. נ"ב נ"ל שצ"ל לאחר שהלך כו'.

בבא קמא

ט"ו ב' תוס' ד"ה ואי תפס, עי"ש מ"ש בשם ר"ת ואין לדבריו שום הבנה ועי' רא"ש שנתקשה בזה ודחה דברי ר"ת המנם שלא יהי' דברי ר"ת ז"ל כהלגם בלא פתרון נתתי לבי לעיין בזה, ואחר העיון נ"ל דברי ר"ת ז"ל כנים וברורים, דהנה ע"ז שאמרו בש"ס אי תפס לא מפקינן מיני' יש לנו ב' טעמים א' י"ל משום דכיון דמן הדין צריך לשלם רק שאין בית דין מגבין לו משום דבעי' סמוכין, ע"כ אי תפיס לא מפקי' מיניה, ב' י"ל דהנה זה ידוע דמה"ת אין דנין בשום דבר דיינין שאינן סמוכין ובכל מילי בעי' דוקא סמוכין רק שחז"ל תקנו במידי דשכיחי ואית בי' חסרון שיוכלו לדון אף דיינים שאינן סמוכין ובכדי שלא תנעול דלת בפני לוין וכדומה לזה, וגזלות נסתפקו בתוס' ריש סנהדרין וכן לקמן בר"פ החובל אי דנין אותן דיינין שאינן סמוכין או לא ומסקו דהתם גזילות דנין דשכיחי ולא יפתח דלת בפני הגזלנין. וגזילות עם חבלות אין דנין' משום דלא שכיחי וא"כ י"ל דה"ה כאן ע"כ אי תפיס. לא מפקי' מיניה משום דהוי גזילות ע"י ניזקין וכיון שגוף הדבר דהיינו הניזקין אין דנין משום דלא שכיחי א"כ מילתא דאין דנין ג"כ גזילות שבא ע"י זה דלא שכיח וד"ל, והנ"מ בין הני ב' טעמים הנ"ל הוא בב' דברים הא' בתם שהזיק והניזק תפס אינה חפץ אחר דלטעם הא' מפקי' מיני' דהא גם דייני סמוכין לא היו מגבין זה החפץ להניזק דתם אינו משתלם אלא מגופו. ובכ"ד אמרינן בש"ס מעריקא לי' לאגמא והוי פטור. ואם כן גם עתה אין לו שום צד זכות על החפץ הזה שתפס וע"כ מפקי' מיני', המנם לטעם הב' לא מפקי' דמ"מ על התפיסה זו אין דנין אלא סמוכין כיון דלא שכיחי כנ"ל, עוד יש נ"מ בין הני ב' טעמי' הנ"ל אם תפס יותר ממה שהזיק לטעם הא' מפקי' מיני' המותר ולטעם הב' אין דנין ע"ז כ"א דוקא סמוכין, ומעתה נחזי אנן איך העיקר: אם כטעם הא' או כטעם הב', ואחר העיון נראה דטעם הב' א"א להתקיים כלל רק הטעם הא' דלקמן בר"פ החובל (פ"ד), מקשי' ושור בשור גובין בבבל, והאמר רבא כו' אין גובין ומשני הא בתם והא במועד, ומקשי' תו והאמר רבא אין מועד בבבל, ומשני דאייעד התם כו' ומקשי' מילתא דלא שכיחי הי' כו' עי"ש. ואי נימא דהא דאין גובין נזקי תם בבבל הוא משום דהו"ל מילתא דל"ש, אם כן בפשיטות טפי הו"ל לאקשויי כיון דתם ל"ש פשיטא דמועד ג"כ ל"ש דאם אינו שכיח שיזיק פ"א בקרן איך נימא דג"פ שכיחי. וכן קשה על רבא דאמר אין מועד בבבל, ומשום דבעי' דיינין סמוכין להעדתו למה לי' הא בלא"ה אין גובין בבבל משום

דל"ש, א"נ ע"כ צ"ל דאע"ג דנזקי קרן משונה היא ולאו אורחי' עכ"ז אינו בגדר ל"ש כלל עד שנאמר שאין דנין אותו בבבל מחמת זה, דמ"מ לענין זה מיקרי שכיח והוי דנין אותו אף אינו סמוכין, והא דאין דנין נזקי תם בבבל אינו משום דל"ש רק הוא משום דפלגא נזקא קנסא וכמ"ש רש"י בהחובל שם וקנסא אין דנין בבבל אף היכי דשכיח, וזה מוכרח כנ"ל, ועתה כיון שהדבר כן א"כ תו ליכא כטעם הב' הנ"ל דכיון דנזקי תם שכיח ומה שאין דנין הוא משום דהוי קנס כנ"ל א"כ כן פשיטא שדנין הגזילה הבאה ע"י נזקי תם דכיון דשכיח הוא דנין זה אף דיינין שאינן סמוכין בכדי שלא יפתח דלת בפני גזלנים כאלו שהם מזיקין שור של חבירו באיזה אופן וגזל ממנו כל אשר לו וכמו שתקני' חז"ל בשאר גזילות דדנין כנ"ל, אע"כ דהא דאמרי' דאין דנין להוציא ממנו אי תפס הוא מטעם ה"א הנ"ל, וא"כ בעי' שיתפוס דוקא דבר המזיק עצמו בתם שהזיק, ואחר כל זה הנה לפניך דברי ר"ת ערוכין לפני כל, הנה כאן בש"ס מבואר דעסקי' בנזקי תם וע"ז כתב ר"ת דהא דאמרינן אי תפס לא מפקי* שאם היו דיינין סמוכין הוי לי' זה הדבר שתפס. ע"כ גם עתה דליכא דיינים סמוכין תקנו חז"ל שלא נוציא ממנו עכ"פ אם תפס, דאלת"ה אלא אפי' אם תפס דבר אחר לא מפקי' מיני' וע"כ הוא מטעם דגזילות כאילו הבאה ע"י נזיקין אין דנין א"כ יצא הדבר לידי תקלה דאם יגזול כל אשר לו לא נוציא ממנו דאין דנין גזילות כאלו והא לא מסתבר כלל דלמה לא נדון זה כיון דשכיחי וכנ"ל. דמיי' לשאר גזלות והודאות והלואות שתקנו חז"ל לדין אף אינן סמוכין. א"ו דהעיקר כטעם הא' וא"כ בעי' דבר המזיק דוקא וכנ"ל ודו"ק היטב כן נראה לענ"ד ברור פי' דברי ר"ת ז"ל. שוב ראיתי במרדכי ס"פ המניח שהביא בשם רב ממגנצא שכתב לחלק בין היכי דמשתלם מגופו ובעינן דבר המזיק עצמו ובין היכי שמשתלם מן העליי' דל"ב דבר המזיק וזה כמ"ש למעלה, שכ"ה דעת ר"ת ג"כ ומ"ש המרדכי שם דמ"ש הר"ת דלא מהני תפיסה בחטים ושעורים הוא משום דהז"ל לטעמי' דס"ל דבעי' דבר המזיק עצמו עי"ש לפמ"ש בסמוך אינן ענין דברי ר"ת זל"ז כלל, גם בלא"ה דברי המרדכי תמוה הוא בעיני ולדעתי אין ענין זל"ז כלל ועי'. ותדע שהרי הרא"ש הקשה על דעת ר"ת כאן ודחה אותו ולקמן ס"פ המניח ס"ל ג"כ דלא מהני תפיסה ועי"ש טעמו בזה ומוסי' ג"כ טעמו של ר"ת. כנ"ל ודו"ק.

בבא מציעא

ב. א. תוס' ד"ה שנים אוחזין, איידי דאיירי בהגוזל כו', לפי שראיתי בהרבה מפרשים דחקו ליתן טעם על המשך ב' המס' ב"ק וב"מ אמרתי אענה גם אני את חלקי בע"ה, והנה לקמן ד' זיין א' מקשי אלא מתני' כו' ולא תני זה נוטל כו' והיכי משכחת לה משני דתפיסי בכרכשתא עי"ש. והנה לכאורה

* עיין בתיקונים והשמטות

לא נדע שורש תי' זה, דאם הכוונה דהוא דבר מועט וע"כ לא חשבו התנא אין נכון לנו לאמר כן דדין פרוטה כדין מאה מנה והרא"ש פי' בו שתופס פחות משלש על שלש דלא חשיב כמאן דפסיק עי"ש, וכ"ה בטוש"ע סי' קל"ח, וזה תימא דא"כ לא הי"ל להש"ס לומר דתפסי בכרכשתא דכבר אפשר לומר שיש בו שלש על שלש, הי"ל לומר העיקר דתפסו פחות משלש, אולם מדברי הר"מ בפ"ט מטוען ה"י למדנו פי' אחר עי"ש שכתב הי' זה אוחז בחוטין שבשפת הטלית וזה בחוטים שבשפת הטלית כו' עי"ש הנה לא הזכיר כלל חילוק זה דשלש על שלש שכתב הרא"ש רק כתב שאוחז בחוטין שבשפת הטלית והנראה דאלו הן החוטים דתנן בסוף ב"ק שהכובס נוטלן והן שלו. ומעתה נתגלה לנו טעמו של תנא דידן דלא תנא בהו זה נוטל כו' מאחר שהיפך להשאר ביד הכובס והינו של שניהם וזה ברור מאד, ומעתה שייך שפיר דין זה אחר המשנה השנויה בסוף ב"ק דמאחר שהינו דהכובס נוטל החוטין שבשפת הטלית ע"ז תנא אם שנים אוחזין באלו החוטין וז"א כולה שלי כו' אין כאן דין זה נוטל כו' רק יחלוקו בשוה ודו"ל.

דף ו' ע"א. אביי אמר כו' שמא ספק מלוה ישנה כו' כבר נתקשו הראשונים ז"ע, א"כ למה הכופר בפקדון פסול לעדות. ניחא שמא מ"י י"ל עליו. ועי' בשיטה שהביא בשם הרי"ן מיגאש שכתב בתשובה דלכך פסול לעדות, משום דהנה שי"ל מלוה ישנה עכ"ז מה לו בתפן של חבירו יש"ה המשן שנוטל בחזקה של חברו, וע"כ הוא פסול לעדות אבל לשבועה הוא כשר, מאחר שאינו חשוד לגזול, וי"ל היתר שנותן דמים עי"ש דבריו באורך, אולם התו ס כבר הקדימו לעיל דכל הפסול לעדות פסול לשבועה ואין לחלק בין זל"ז, וע"כ הוכרחו לימר כאן בד"ה ספק מלוה ישנה תי' אחר עי"ש דבריהם, ובאמת שלא מצאתי טעם נכון בזה בספרי הראשונים לחלק בין זל"ז. והנה לכאורה הי' נראה לומר דודאי סברת הרי"ן מיגאש. דאין זה מועיל מה שי"ל מלוה ישנה להמלין בעדו, שעכ"כ כפר תפסו של חבירו דגם לפי דעתו, לא נתחייב לו חבירו רק ממון, ומה לו לתפסו של חבירו, וע"כ שפיר אמרי' הכופר בפקדון פסול לעדות, אולם הא דאמר אביי כאן במתני' קיישי'. שמא מ"י כו' לא משום דהלוק הוא דין שבועה מדין עדות. דודאי כללא הוא דכל הפסול לעדות פסול לשבועה. וכמו"ש התו"ס וכ"פ הר"מ וטוש"ע סי' צ"ב. עי"ש, אולם כוונת אביי היא דע"כ אנו נותנין לו שבועה במתני' משום דאין אנו חושדין אותו שא"ל כלום בטלית זה דא"כ היה ודאי שלא היה תופס בטלית עבור חוב המגיעו. רק אנו חוששין שמא יש לו בטלית זה חלק המיסית או עשירית (משכחת לה שזה תפס בידו בשעת הגבהה כל הטלית לבד חלק עשירית שתפס חבירו). ומעתה לענין גוף הטלית אין כאן שום כ"מ, דמאחר דיחלקו דמתני' פי' לדמי. דטלית מיקרי

אין בו דין חלוקה, דאיכא פסידא (עי' בש"ס לקמן ד' חית א' ובשו"ע סי' קלח ס"ד ובסמ"ע שם וד"ל). א"כ מה לי אם י"ל בו מחצה בטלית הנ"ל או אי"ל רק חלק עשירית עכ"ז יכול לטעון לחבירו על כל הטלית גוד או אגוד, או נמכור כל הטלית ונחלוק בדמים, ואין כאן כ"מ רק בדמים שאם ישאר הטלית אצלו לא יתן לו רק דמי חצי', או אם ימכרו הטלית לאחרים יטול דמי חציו, ובאמת אינו מגיע לו רק חלק עשירית. ועל הדמים שפיר י"ל שי"ל מלוה ישנה וא"ש, ושוב לק"מ מה דכך שי"ל מלוה ישנה עכ"ז הוא חמסן כנ"ל, דז"א דמאחר שהוא שותף עמו בטלית זו, יהי' חלקו מה שיהי' יכול לטעון עמו גוד או אגוד על כל הטלית, משא"כ בכופר בפקדון שאי"ל כלום בפקדון של חבירו. אי"ל שום היתר לתפוס בתפסו של חבירו עבור מלוה ישנה שי"ל כנ"ל ודו"ק, ואם הדבר כ"ה כפי המבואר למעלה הסכמנא פתר ליישב דברי הר"מ והרי"ף והטור בקל"ח שהשמיטו הא דאמר ר"ה לעיל ה' ב'. שנשבע שיש לו בה ושאי"ל בה פחות מחצי' רק כתבו לשון המשנה בסתם שנשבע שאי"ל בה פחות מחצי' והוא תמוה, וכבר עמדו ע"ז רבים וכן שלימים ועי' בתומים סי' קלח מ"ש בזה. ולדברינו הנ"ל א"ש בפשיטות טפי, דלפי מה שפסקו הפוסקי' הנ"ל כאביי. דאמרי' מגו דחשיד רק כל עיקר הטעם במחני' משום מלוה ישנה כו' וזה לא שייך רק באם נאמר שי"ל איזה חלק בטלית כנ"ל דאז אין הטענה רק בדמים, ומעתה אם נשבע שאי"ל פחות מחצי' סגי במש"כ דאם כוונתו שאי"ל שום חלק בטלית א"כ הרי חשוד אממונא ואי"ל ליתן לו שבועה כלל, ואם י"ל איזה חלק בטלית ועי"כ אינו חשיד אממונא, הרי נשבע שאי"ל בה פחות מחציו והרי כ"ז ברור ונכון בס"ד ולדעתי מקום הניחו לי הגדולים להתגדר בו.

דף ו' תוס' ד"ה קפץ כו' ואי"ל שלא נשאר בעדר רק א' כו' דבריהם תמוהין לענ"ד דאיך אפ"ל כלל דאיירי שלא נשאר בעדר רק אחד דא"כ ע"כ צ"ל שלא הי' מתחלה רק עשרה ויצאו תשעה וא"כ הא קיי"ל דעשירי מאליו קדוש אעפ"י שלא מנאו ולא יצא רק נשאר בדיר וכמבואר בבכורות דף כ"ט א' עי"ש. וא"כ אותן שבתוך הדיר הרי חולין ומעשר מעורבין זה בזה, ואותן שיצאו פשיטא דפטורין, וכבר הקשיתי קושיא זו לכמה גדולים ודחקו עצמם לתרץ בפנים שונים אשר אינו נראה לענ"ד ע"כ לא כתבתים, וצ"ע לדעתי, ויש ליישב זה ע"פ מ"ש בירו' פ"ד דתרומות במחליקת ר"א ורי' ורע"ק בתאנים שחורות ולבנות ואמרו בירו' שם דכ"מ בין ר"י לרע"ק בידע ושכח. דלר"י מעלין ולרע"ק אין מעלין עי"ש וא"כ י"ל דכאן איירי שבעת שיצאו הכבשים מן הדיר א' א' נשארו עוד שלשה כבשים בדיר שאינן שוין במראיהן. או שהיו כבשים לבנים וא' שחור או

שנים שחורים והא' לבן. יקפץ א' מן המנוין לתוכן והרי הן ארבעה בדיר והם ג' שחורים וב' לבנים ובשעה שקפץ מן המנוין הי' מראיהו כמו הא' הנשאר בדיר וא"כ לא נתערב רק חד בחד, ולא בטיל אך עתה שכח איך הי' אז אם היו בדיר ג' שחורים וא' לבן, והקופץ הי' ג"כ לבן, או להיפך שהי' בדור שנים לבנים והא' שחור והקופץ הי' שחור, ומעתה הרי עתה הם כלן בספק התערובות אך מכ"מ לא בטיל כיון שידע מתחילה וכנ"ל בירו' אליבא דרע"ק, ומ"מ שפיר תני דכלן פטורין כיון דעתה הן כלם בספק פטור שמא זהו הקופץ אשר נפטר כבר במנין הראוי, וע"ז כתבו התו"ס דמכ"מ לשון לתוכן לא משמע כן שהרי בשעת הקפיצה הי' ידוע לו שלא נתערב רק אחד באחד וכנ"ל, והו"ל למימר קפץ כו' לתוכו כנלע"ד נכון בס"ד.

טו"ת ב' תנן התם מי שלקט את הפיאה כו' פירש"י דוקא אדם בעלמא דאם בעל השדה הרי אף העני מוזהר על שלו. ותמהו ע"ז כל המפרשים דמ"מ איכא למימר מגו דאיבעי' מפקיר נכסי' והיינו לשדה זו וא"כ הי' יכל ללקט, גם בגיטין י"א ב' פירש"י בבע"ה ולמה שינה כאן רש"י לפרש בענין אחר, ולענ"ד דברי רש"י ז"ל פשוטין וברורין, דידוע הוא דעיקר הדין מצות פאה הוא בסוף קצירו וכדאמרינן בשבת ק"ג א' מפני ד' דברים אמרה תורה להניח פאה בסוף שדה וכו' עי"ש. ואם כן כאן דתנן מי שליקט את הפיאה ומסתמא כבר קצר את שדהו והוכי הפיאה שהניח בסוף קצירו כדינו וא"כ תו לית לו מגו שהרי כבר נתחייב בפיאה וזה ברור, אך כ"ז בסוגי' דשמעתין דאמרינן דפליגי במגו. אמנם בגיטין בד"ע ר"ה לומר דהאי דינא דתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים תלוי בפלוגתא זו' דר"א ורבנן ולאוקי מהא דאמר ר"י שם דלא קנה א"כ ע"כ צ"ל דר"א ס"ל דהאי מתני' דפיאה איירי אף בבעה"ב שליקט דהיא היא דאר"י דתופס לבע"ח לא קנה זהו דוקא היכי שאינו חייב לשלוה דליכא למימר מיגו אבל היכי דאיכא למימר מיגו גם ר"י מודה דקנה וכמו שכתבו התוס' שם וכאן בדף י' א' ד"ה אר"י ועלה קאר"א ואמר דתנאי היא ואם כן ע"כ צ"ל דר"א פי' מתני' דפיאה דאיירי ג"כ בגוונא הנ"ל היכי דליכא מיגו ואפ"ה ס"ל דתופס לב"ח קני וזה נכון וברור ודו"ק:

דף י"ג ע"א בפרש"י ד"ה הני מילי כו' ואי קשיא כו' א"כ כו' והם כתבו בתוכו ניסן שהוא ר"ה לשטרות עי"ש, ולכאורה אין הבנה לדברי רש"י אלו במה שסיים שהוא ר"ה לשטרות, והנראה בכוונת רש"י ז"ל. דהנה לקמן בפ' איזהו נשך דף ע"ב ע"א פרש"י דשט"ח המוקדמין פסולין היינו לגבות בו מלקוחות אבל מבע"ח מגבי גב' ועתוס' שם שהקשו והלא העדים פסולין עי"ש במה שתי', והר"ן בפ"ק דר"ה תי' די"ל שכתבו שטר לוה בלא מלוה דמאן

דלא ידע דרב אסר לא מיפסיל עי"ש וכ"ה בנמק"י פ' א"נ ועי' בפוסקים סי' מ"ג, והנה תי' זה ה"א לר"א אמנם לאביי הי אפשר לומר כן והדק"ל והרי העדים פסולין ובע"כ צ"ל דבאמת לאביי לכך שטרי חוב מוקדמין פסולין משום שהעדים פסולין, אך זה דוחק לומר דכולא סוגיא דפ' א"נ אזלא דלא כאביי, וע"כ כתב רש"י כאן עוד תי' אחר אליבא דאביי, דלפי זה מינו למימר דגם לאביי העדים כשרים וכמו' שאבאר. הנה במסכת ראש השנה תנן באחד בניסן ר"ה למלכים, ומפרש"י בש"ס שם לשטרות, ותו תנן התם באחד בתשרי ר"ה לשנים ומפרש"י בש"ס שם דף א' דהיא ג"כ לשטרות ומקשינן שם מרישא דמתני' ומשנינן כאן במלכי ישראל כאן במלכי א"ה, עיי"ש ואם כן שפיר י"ל דהעדים טעו בזה, וחשבו הדבר בהיפך דלמלכי ישראל מונין מתשרי מאחר שאין הדבר מפורש במתני', רק בגמרא דאמוראי ודמי למ"ש הר"ן דמאן דלא ידע דר"א לא מיפסל, והשתא שפיר משכחת לה שהשטר מוקדם והעדים לא ידעו מזה וכגון שעמד המלך באדר וכיון שהגיע ניסן חשבו לו שנה שני', והם כתבו שטר בתשרי שהי' אז באמת בשנה שני' למלך וחשבו לאחרון וכתבו בניסן בשנה שני' למלך כי טעו וחשבו בתשרי ר"ה שלו, ובאמת ניסן ר"ה למלכים, וא"כ באמת הקדימו מניסן ועד תשרי, והם חשבו שהי' מאוחר מתשרי ועד ניסן וע"כ העדים כשרים והשטר מוקדם ודו"ק היטב:

שם דף מ"ז א'. ר"כ אמר בשחייב מודה, הרי"ף והר"מ פסקו כר"כ. ועכ"ז כתבו דבעי' שיהי' בו הנפק. וכבר עמדו ע"ז כל הראשונים והאחרונים למה הצריכו הנפק מאחר שזמנו בו ביום. והנה ראיתי בספרי האחרונים שחתרו ליישב דברי הרי"ף והר"מ, זה בכה וזה בכה, אמרתי אענה גם אני חלקי בזה, והנה הך סברא דאמרי' בש"ס מלוה גופי' לא שבק סבר שמעי רבנן ומפסדי לי'. ולכאורה אינו מובן וכבר נתקשה בזה התומים בסי' פ"ה סק"י עי"ש. דמאחר דבנפילה חיישי' לכמה חששות א"כ למה לא ניחוש כאן ג"כ שמא פרע הלוה למלוה בינו לבין עצמו שלא הי' שום אדם אחר בעת שפרעו. גם עתה בעת שילוה לו יזהר בזה שלא יהא עדים בשעת הלואה, ומעתה מי יודיע לנו דבר זה, אם אין עדים בדבר, ואיך יתברר לרבנן עד שיפסידו לו את שטרו, ואם הלוה בעצמו יטעון כן הא ודאי דלא מהימנינן לו. ומה חשש י"ל למלוה בזה. אולם הנראה בכוונת הש"ס שהמלוה יחוש לנפשו, אולי אח"כ יתברר הדבר מיד מי נפל, וכשיבא הוא לגבות שטרו יבואו עדים שראו שהשטר נפל עתה מיד הלוה (וכבר אפשר שיהי' כן וכמ"ש רש"י לעיל ד' זיין ב' ד"ה לא יוציאוהו כו' או עדים שראו מיד מי נפל עי"ש ומה שעתה אין עדים בדבר אפשר שאין העדים כאן כעת והלכו להם למדנה"י ודבר זה אי אפשר שידע המלוה מזה עתה אם יש עדים ע"ז או לא, מאחר שלא היה אצל הנפילה

וגם הלוה אינו יודע מזה עתה, שהרי בעת שנפל ממנו לא הי' לבו ע"ז. ליחד עדים בדבר, מעתה אם אח"כ יבואו עדים שראו שנפל מיד הלוה, ממילא יתברר הדבר שלוה בו ופרעו, דהא ודאי לוה קודם הנפילה מאחר דכתוב בו הנפק. וא"כ איך בא ליד הלוה, אע"כ שפרעו אח"כ, ושפיר קא אמרינן שהמלוה יחשוב דילמא יתברר הדבר שנמחל שיעבודו, ויפסידו לו. אך כ"ז בכתוב בו הנפק, דהשתא הדבר מוכרע דודאי לוה בו קודם הנפילה, משא"כ באין בו הנפק שפיר איכא למיחש האי חששא דר"כ דילמא לוה בו ופרעו ורוצה לחזור ללוות בו, ותו ליכא למימר מלוה לא שביק, דמה חשש י"ל בזה, ואפי' אם יהיו עדים בדבר שנפל מיד הלוה, הרי יכול לומר דבאמת לא לוה בו מקודם וע"כ נפל מיד הלוה, ואחר הנפילה לוה בו, ואין בזה שום פסול אחר שזמנו בו ביום, ומה שאמרו בשעת הנפילה שכבר לוה בו. אין מזה שום הוכחה לפסול השטר, דבאמת מאחר שהבטיחו המלוה להלוות ובאמת הלוה לי' אח"ז, ע"כ נוח הקייב למסרו לידו, ודוק היטב בכ"ז ולענ"ד הוא דבר ברור ומסתבר מאד:

ראיתי רבים מתקשים בדברי הרא"ש פ"ב דב"מ דין יד. ע"כ אמרתי לבארו כפי הנלע"ד והמעיין יבחר עי"ש היטב ברא"ש, וראיתי מקשין עליו מ"ש שם דנאמנת מחזקה דרב המנונא. והא שם בש"ס רבא קאמר לה ורבא לית לי' הך דרה"מ. כמבואר בר"ן נדרים, והנה לפי דבריהם כמו כן היו יכולין להקשות על הש"ס בכתובות ד' ק"ב ב' דפריך שם אשינויי דרבא ומי קניפי כו' והאמר רה"מ כו', ומאי קושי' והא רבא לית ליה דרה"מ כנ"ל. אמנם באמת לפי המבואר בתוס' יבמות קט"ז א' ד"ה וליהמני', ובגיטין ד' פ"ט ב' ד"ה והלכתא. גרסי' בנדרים רבה ולא רבא עי"ש וא"כ לק"מ בפשיטות, אמנם אפילו לפימ"ש ברא"ש ביבמות פ' האשה שלום בשם רבא כבר כתב שם דאפשר דלא פליג כנ"ל:

סנהדרין

ה' ב' ופשרה בשנים כו' ל"ב בשלשה כנ"ל וכ"ה בתוספתא ס' פ"א ולק"מ קושי' תוס' ד"ה יפה ודו"ק עי' בש"ס לקמן. וא"ו א'.

ע"ז.

ב' ב' עמד והתירן, כ"ב ערש"י לקמן וא"ו א' ד"ה ולפני עור כו': **שם** ד' ל"ג ב' כי פליגי בפעם שני, כ"ב עתו"ס זבחים ע"ט ב' ד"ה שלישי.

שבועות

י"ג ב' תו"ס ד"ה דעבד כדתני' הומר כו' כ"ב תוספתא סוף יומא, אולם בכריתות י"ח ב' מבואר להיפך עי"ש ודו"ק.

הוריות

ד. ע"ב ברש"י ד"ה כי זקן כו' וקשה לי מפני מה אינו ראוי להוראה כ"ב עי' סנהדרי' ל"ו ב' ברש"י ד"ה זקן (יאני יש"ש ככד הגאון ז"ל אמרתי ליישב זאת, כי גירסת רש"י שם הי'

ראוי לבנים, וא"כ יוכל להיות שזה לא כבר הי' לו בנים ילדים, רק שנחלש זה לא כבר, וא"כ קשה לרש"י מפני מה אינו ראוי, אולם בסנהדרי' הגי' זקן שלא ראה בנים. ע"ז פי' שם רש"י שהוא אכזרי ולדעתי הוא נכון מאד).

זבחים

י"ב א' תו"ס ד"ה לילה אין מחוסר זמן. וכו' בברייתא, כ"ב בכריתות ד' הית. **שם** קי"ב א' תו"ס ד"ה וה"ק כו' בהאי דעומד לעקר כו' כ"ב לכאורה צ"ע מיומא ס"ג א' עי"ש ודוק.

מנחות

ה' ב' רש"י ד"ה ובדבר כו' דרחמנא קרא חטאת, כ"ב עי' ד' נט. ב. וד' ס"א א' ותו"ס שם ד"ה ה"מ. **שם** תו"ס ד"ה ובדבר כו' לא פסל בה נמי כו' כ"ב עי' זבחים ד' זיין א' וברש"י ותו"ס שם ד"ה תודה ודו"ק. **שם** דף מ"ה ב' ת"ר והקרבתם על הלחם חובה על הלחם, שבעה כבשים אעפ"י כו' כנ"ל, (והוא פסוק אחר) במדבר כ"ח. **שם** ק"ב א' תו"ס ד"ה דאי כו' אי נמי היכי דנזרק בסוף מודה ר"א כו' כנ"ל.

בכורות

י"ב ב. תו"ס ד"ה כיון דאילו מיטמיא כו' ואע"ג דיכול להפריש מעיסה אחרת שאינה של שביעית כו' כ"ב שמעתי מקשין שאינה של שביעית היכי דמי ע"כ של ששית, והרי אין מעשרין מן החדש על הישן, ולא מן הישן על החדש, וה"ה לחלה, וכמדומה שאמרו שמנאו קושי' זו באיזה ספר ולדידי לק"מ, והנה לפי דעתם דעיסת שביעית פי' מתבואה שגדלה בשביעית הי' להם להקשות יותר דהא תבואת שביעית אסורה באכילה לרע"ק מה"ת ולרבנן מדרבנן, וכמו"ש תו"ס בפסחים כ"א ב' ד"ה כל, ובמנחות ה' ב' ד"ה כרע"ק. ועי"ש בד' פ"ד א' ד"ה שומרי, א"ו דעיסת שביעית פי' כמו בהמת שביעית שאמר למעלה, ור"ל שקנה תבואת שנה הששית בפירות שביעית, ומעתה לפי"ז תו א"ש דברי תו"ס הנ"ל ודו"ק, ועי' בר"מ פ"ד מה' שמיטה ויובל הלכה א' ב. ג. ועי' בסמ"ג לאוין רס"ה ודו"ק, והגם דלרבנן שפיר משכחת לה עיסת שביעית בתבואה דשביעית עצמה ובשדה ניר או שדה בור וכדומה. וכמבואר בר"מ שם ה"ד ובסמ"ג שם. אך מ"מ מאי פריך לר"ת מהך מתני' ודילמא פי' דעיסת שביעית הוא כמו בהמת שביעית וכנ"ל, ולק"מ על ר"ת, ודו"ק.

חולין

י"ז, ב'. תו"ס ד"ה הכי נמי. והקשה. רבי' אלחנן כו' ולקמן ד' ח' א' תו"ס ד"ה ואלא וקשי' כו' וי"ל דבי' הקושיות חדא מתורצת בחבירתה, דרבי דריש מקרא דהם מך הוא למעט מדירו דדוקא הוא נותן ערך עני ולא מדירו אם הוא עשיר ולרבנן דרשי' מקרא דהוא להורות דאם הראשון עשיר והשני עני נותן ערך עני, וא"ל הא במגורע דרשי' להיפך מקרא דהוא, דאם מגורע עשיר ומדירו עני נותן ערך עשיר, ש"ה דקרא דאם דל

הוא קאי על המצורע, והרי המדיר אינו מצורע, וא"כ אמרי' דדוקא קפיד קרא על המצורע אם הוא עני מביא קרבן עני, אבל אם הוא (עשיר) הגם דמדירו עני מביא קרבן עשיר, משא"כ כאן דקרא דואם מך הוא קאי על הנודר שעומד לפני הכהן שיעריכנו וא"כ אם יש כאן ב' נודרין קאי האי קרא על כל נודר דעסקי' בי' השתא נדוק. אולם באמת קושית תו"ס בד' ח' בלא"ה לא ק"מ. דדרשי' קרא דהוא לקמן ד' ק"ט א' הוא מערכך ולא אשתו ובניו מערכך. ובב"מ ד' ק"ד א' דרשי' הוא ולא בע"ח, עי"ש בתו"ס ד"ה ומהו.

עירובין יו"ד ב' והרי יציאת מצרים דגם שבחו"ל כו' הקשה בצאן קדשים דילמא שאני יצ"מ דהוא ליל המקודש לחג ובחדא סגי או ליל המקודש לחג או כיסא בא"י עי"ש שהניח בקושי', ולק"מ דהכתי תוקשי מהא דאמרי' הלל בשחיטת פסח ראשון ושני דליכא ה"ט דמקודש לחג וע"כ אמרי' לי' משום הנס, וכמו"ש בפסחים נ"ה ב' ופרש"י שם ד"ה לילה. וז"פ.

חולין לח סוף ע"א ואי עדיף מאי עד כו' כ"ב עי' נגעים ספ"ז ובתוספתא שם, נ"ד א' ברש"י אין מוכרין, נ"ל ולא הכריזו אליבא דאביי ורבא ומ"ש קודם ומקום שאין כו' זה אליבא דרב אשי לזה פירש"י בע"ב ומציעתא דקתני כו' אם לא כו' כי זה נפקותא בין אביי ורבא לר"א כי באמת לאביי ורבא אף במודיע

נמי אסור ודוק.

שמחות

פי' יב. בנוסחת הגר"א, והכ"א לא שמן ולא יין מפני שמרבין עליהם את הדרגא אבל כו' כצ"ל, ושני תיבות חסדי ונחת נמחק, וכ"כ כ"ה בתוס"א להרמב"ן. ופי' דרגא תולעת בשבת ע"ה, וק"ב, וכן בחולין ס"פ א"ט.

נדה

בסוף המסכת מסקינן די"א יום שבין נדה לנדה איפליגי בה ראב"ע ור"ע למר הוא מהלכה ולמר נפקא לי' מקראי. ופסק הר"מ כראב"ע דהוא מהל"מ. ולכאורה יקשה הא קיי"ל הלכה כר"ע מחבירו, וכמ"ש ה"ה בפ"ו מ"ה חו"מ דגם גבי ראב"ע הלכה כמותו, והנראה בישוב זה, דהנה יקשה בהא דאמרי' דלילה נפקא לן מקרא דעל נדתה סמיך לנדתה, ומנ"ל בסמוך לנדתה אחרי נדתה ודילמא קודם נדתה וכדאמרי' בסמוך לוסתה. דפי' קודם הוסת, ואשמעי' קרא דגם י"א בעי שימור, גם קשה מ"ט לא פרכי' למ"ד הלכה, מאי עביד לי' בכל הני קראי דברייתא וכדפרכי' בכ"ד. גם קשה בהך פלוגתא דר"י ורשב"ל מ"ם הלכה כו' קושי' תוס' שם ותי' דחוק מאד כמבואר. אולם ליישב כ"ז דחדא מתורצת בירך חבירתה, דלעולם ההלכה לא היתה רק על השימור, וע"כ איצטרכו כל הני קראי וכקושי' תוס' שם, והא דפרכי' בש"ם הא מקרא נפקא. לא פריך רק אליבא דרשב"ל דלדידיה דההלכה הי' די"א לא עביד

שיעור לאחרינא א"כ מיותר הך קרא דכל ימי דדרשי' מיני' בברייתא דגם יום א' בעי שיעור, הא בלא"ה נדע זה מההלכה, דאי איתא דבעי' ב' ימים א"כ ע"כ ההלכה הי' באם ראתה ט' ויו"ד וא"כ יקשה מ"ט לא תצטרך לשיעור הא אי חזי' בי"א הוי' זבה גדולה וחזי לאיצטרופי א"ו דיום א' בעי שיעור ומיותר קרא דכל ימי. ועי"ז משני דפליגי מ"ד הלכה באמת לא דרש קרא דכל ימי ור"ע דדריש ס"ל דההלכה לא הי' רק כר"י ואם כן איצטריך קרא דכל ימי, ומעתה תו לק"מ כל הקושי' הנ"ל, דקושי' א' ל"ק דהא בזה גם ר"ע מודי דהי' הלכה די"א לא בעי שיעור, קושי' ב' ל"ק דהא כל הני קראי איצטריך גם לראב"ע רק קרא דכל ימי מיותר לדידי' כנ"ל והנה כבר נתקשו תוס' כאן ובפסחים דמכאן משמע *דכולי עלמא ג"כ דריש כל והנה מה שתי' כאן לא א"ש בפי התערובות ומ"ש בפסחים ליכא למימר כאן, דמהיכי מסתבר כאן לרבות יום א'. אדרבה איכא למילף בק"ו מזב דיום א' א"צ לכלום וכמ"ש בש"ס כאן בסמוך, ובע"כ צ"ל כתי' הא' שכתבו בפסחים שם עי"ש, ומעתה י"ל דראב"ע ס"ל כחכמים דלא דרשי כל ולק"מ, וקושי' ג' ג"כ לק"מ כמבואר למעיין, אך לפי מה דמסקי' הוא דראב"ע לא דריש כל יקשה מספ"ק דברכות דדריש ראב"ע כל ימי חייך לרבות לילות עי"ש' ומה שנראה בזה עפ"י מ"ש הפנ"י דמעיקרא דלא ידע ראב"ע דרשה דב"ז מ"ט הוי סבר די"מ מזכירין בלילות, ותי' דראב"ע לטעמי' דס"ל לעיל אכילת פסחים עד חצות. ומשום דאז הי' עיקר גאולה, א"כ פשטא דקרא איירי גם בלילה. ולא איצטריך ריבוי רק לרבנן דפליגי עלי' בהא עי"ש בפנ"י, והנה שם בד' ט' ר"ע פליג בהא על ראב"ע ורבי עקיבא דריש כל וכנ"ל ועל כן שפיר קאמר רבי אליעזר בן עזריה לבר פלוגתא דידיה דהיינו שנאמו בדרשא דב"ז דהא איהו דריש כל כנ"ל, אך כ"ז לרשב"ל. אולם לר"י ע"כ גם ראב"ע דריש כל, ול"פ כלל אתנא דברייתא. ואין כאן מחלוקת כלל. וע"כ שפיר פסק הר"מ דהוא הלכה, ומעתה א"ש גם הר"מ בפ"א מ"ה חו"מ שפסק כר"א דתערובות חמץ בלאו ולא כרבנן, ועי' במפרשי' שם, ולפי האמור א"ש, דשם עיקר פלוגתייהו אי דרשי' כל עי"ש, ומכאן מוכח דע"כ דרשי' כל דאל"כ לא ידעי' שומרת יום כנגד יום א' וכנ"ל, ורבנן דר"א ע"כ ס"ל כרשב"ל כאן וידעי' לה מהלכה כנ"ל. אולם אנן קיי"ל כר"מ ע"כ צ"ל דדרשי' כל:

ומעתה נאמר ההדרן, דקאמר דלילה ידעי' מקרא דעל נדתה, ולכאורה יקשה ע"ז כנ"ל, וצ"ל כתי' הנ"ל דגם הלכה ס"ל. ול"פ ראב"ע עם ר"ע רק בדרשה דכל' אך לפי"ז יקשה הא ר"א ע"כ דריש כל כדמוכח ספ"ק דברכות כנ"ל. ע"ז נאמר הדרן. ותנינן מאימתי כו' ואילו אכילת פסחים לא תנן במתני'. ואמרי' בש"ס שם ד. ט. דאתיא כראב"ע דזמנו עד חצות, וא"כ לדידי' לא איצטריך כלל דרשא דכל כנ"ל.

* עיין בתיקונים והשמטות

הגהות על גליוני הירושלמי

בכורים

פ׳ שלישי ר׳ יונה ורבי ירמיי׳ חד אמר כו׳ נ״ב עי׳ פ״ד דמגילה דף כ״ז א׳. שבת פ׳ וא״ו הלכה ט״ת ר׳ לעזר עאל לפונייה כו׳ נ״ב ר״ל נכנס לביהכ״ס לפנות׳ עי׳ בבבלי ברכות ס״ב ב׳ והמפרש לא דק, **שם** פ׳ ח״ת הלכה זיין וקשיא על דר״י כפסול את המקוה כנ״ל ועי׳ מ׳ מקואות פ״ד מ״ג: **שם** פ׳ י״א הלכה א׳ זריקה תולדת הוצאה היא ולא שנייא בין כו׳ נ״ב ר״ל כאן בר״ה באמצע ל״פ ר׳ ורבנן ואפי׳ לר׳ בעי׳ שתנוח בר״ה, אולם מר״ה לרה״י ר״ל כשרה״י באמצע בהא פליגי ר׳ ורבנן דלר׳ אפי׳ לא נחה דברה״י ס״ל לר׳ דאמרינן קליטה כו׳ כן נ״ל לפרשו, והמפרש לא דק:

עירובין

פ״ד סוף הלכה א׳ הי׳ הים גלני על דעתיהון דתבריא אסור כו׳ נ״ב בערוך ערך גליני, שהים שקט בלא גלים ועי׳ ביבמות פ׳ בתרא הלכה ד׳: **שם** פ״ה הלכה א׳ והלא אליהו טרונין לנביאיי הי׳ כו׳ נ״ב עי׳ במדרש ש״ר רפ״ג עי״ש. **שם** פ׳ יו״ד הלכה א׳ בתוס׳ המפרש ד״ה ה״ז מעטף בעור וכו׳ כתב הרמב״ם כו׳ ותו איך יכנוס וס״ת בידו כו׳ נ״ב ל״ד. דכוונת הר״מ שמתעטף בעור הס״ת ואח״ז מכסה אותה בבגד ונכנס:

יומא

פ״א הלכה ב׳ במפרש בולי ואסטרג עשירים ושרים ואסטרגי כו׳ נ״ב עי׳ ב״ב קמ״ג א׳ בפירש״י להיפך:

חגיגה

פ״א הלכה ב׳ ר״ה אכל פשוט כל שבעה כו׳. נ״ב ר״ל בשמחה א״ל שיעור דאפי׳ אכל בפשוט כל זיין יצא משא״כ ראיה וחגיגה די״ל שיעור דאר״י כו׳ ועתוס׳ בבבלי ד׳ וא״ו ב׳:

מועד קטן

פ״א סוף ה׳ בתוס׳ המפרש ד״ה תני לא ישאג כו׳ והיינו מעשה דיוסף הכהן, נ״ב נעלם ממנו דברי הרמב״ן בתוס״א בשער ההספד ד׳ י״ז ב׳ עי״ש :

יבמות

פ׳ ע״ז הלכה ד׳ א״ר אבוהו אם הים גליני כו׳ נ״ב שהים שקט ואין בו גלים כן הוא בערך ערך גליני ועי׳ לעיל בעירובין פ״ד סוף הלכה א׳:

כתובות

פ״א הלכה ב׳ בשירי קרבן. ד״ה ואם כו׳ י״ל למה השמיטו הפוסקים דין זה כו׳. נ״ב עמ״ש המחבר הזה במס׳ יבמות ס״פ הרש ד׳ כ״ג ב׳: **שם** פ׳ זיין הלכה ו׳ והוויין קריבים ערבין ואמרין אין סוטה היא. נ״ב נקיט לישנא דקרא ופי׳ אם סוטה היא בו׳ ואסיק דאינה סוטה וע״כ י״ל מחלה וא״ש דברי הרשב״א בתשו׳ והמפרש שהגיה כאן ל״ד. ויותר נכון לגי׳ האגודה הובאה בגי׳ המרדכי דיבמות ס״פ כיצד דגרס בדברי ר׳ יוסי תיפוק

בלא פרס ע״ש והכוונה שתוכה מחצה מכתובתה ועי״ז הקשו לו קריביה במ״מ או לא תטול כלום או תקח כתובתה משלם. ועי״ז א״ל ר׳ מנא כו׳: **שם** מכיון שקיבלי׳ עליה שיתן את פיו על פיה שלא כנ״ל וכדלעיל.

הגהות שע״ל גליוני האלפסי

שבת

בהגהת מרדכי פרק המוציא. ומביאה קלופה כו׳ דדילמא לא שכיח ביניהו אי נמי כתבי הקדש כו׳, נ״ב עי׳ לעיל ד׳ נ״א א׳ בהיי׳ אנשי שם אות נ״ב, ועי׳ במרדכי ס״פ כלל גדול ודו״ק,

ביצה

פ״ג ד׳ קנ״ב ע״ב בר״ן ד״ה אבל מ״מ צריך כו׳ ולפיכך הוצרך לימר דבית במינו במחובר דאסרי׳ אפי׳ למי שלא בא בשבילו כו׳ כנ״ל.

ראש השנה

פ״ד בר״ן דף רי״ד ע״ב ד״ה אמר אביי בהא ודאי כו׳ הלכך לתנא דידן דס״ל שיעור תרועה ג׳ יבבות שיעור תקיעה נמי ג׳ יבבות וכי כו׳ כנ״ל. **שם** דף רט״ו ע״א בסד״ה ודילמא אולי הוא כו׳ ואם הוסיף שבר אחד ועשאו בנשימה אחרת לדברי הרמבנז״ל פסול כל הסימן כו׳ כנ״ל.

סוכה

ריש פרק א׳ בר״ן ד״ה ושאמתה מרובה כו׳ דמתניתין בחמתה דלמטה קאמר אבל למעלה כו׳ כנ״ל ותי׳ אס נמתק. **שם** בר״ן דף רל״א ע״א בד״ה ותמהני עליהן שאם מה שנמצא כו׳ ואין בפחות מג׳ סמוך לגגה טפח עסקי׳ ושלא כדברי רש״י ז״ל שפירש כו׳ נ״ב ר״ל שהאלפס פי׳ שכילת חתנים דוקא כו׳ **שם** בדף רל״ו ע״א בד״ה או באהרוכות כו׳ ע״כ בשאין הסכך פסול רוחב שלשה עסקי׳ ושפודין ואהרוכות המטה הרי איתנהו פחות מג׳, אבל אי הוי כו׳ כנ״ל. **שם** בד״ה ל״ש אלא שאין שם חלל טפח כו׳ וכשהוטט בו מלמטה למעלה נ״ב מלמעלה למטה. כן הי׳ הגי׳ ברש״י לפני הר״ן וכ״כ הב״ח סי׳ תרל״ה **שם** פ״ב דף רל״ט ע״ב בר״ן ד״ה מעשה שהביאו לריב״ז כו׳ הלכך ע״כ למאן דאית ליה דכותבת הגסה וגרעיניתה יתירה מכביצה, שתי כותבות בלא גרעיניהן נמי יתירות מכביצה, הלכך כו׳ כנ״ל **שם** בר״ן דף ר״מ ע״ב במתני׳ ר״א אומר כו׳ דכי אמרי׳ התם דבשבתות ויו״ט מחזירין אותו היינו דוקא בלילי יו״ט הראשון של פסח כו׳ כנ״ל. **שם** פ״ג בר״ן ד׳ רמ״ד ע״א ד״ה משכחת לה בהדס מצרא כו׳ ובלבד שתהי׳ עבותו קיימת ואוקימנא בדאישתייר תלתא בקינא כו׳ כנ״ל. **שם** ד׳ רמ״ה ע״א בר״ן ד״ה

ועלתה בו תמרה כו׳ דאע״ג שאין ממעטין אותן ביו״ט מ״מ בידו הוא כו׳ כ״ב עי׳ שבת מ״ג א׳ טבל מוכן הוא כו׳ **שם** ד׳ רמ״ט ע״א בר״ן ד״ה הוא אומר הללויה כו׳ שהרי הם אומרים מה שהש״ץ אומר, ומה איכפ׳ להו אם אמרו. כ״ב כ״ל שצ״ל עמדו פי׳ שתקו. **שם** ד׳ רמ״ט ע״ב ד״ה אשר קרא המלך, ואין זו ראי׳ כו׳ מה שרצו להביא ראי׳ מהסיא דהא דאמרי׳ דשמע כו׳ כצ״ל. **שב** ולא סגי לי׳ שישתוק בתוך תפלתו כו׳ כ״ב זהו דעת אחרים דלא ס״ל הת׳ שכתב לעיל דהוי הפסק בתפלה ודוק. **שם** בד״ה הלוקח לולב מחבירו כו׳ משאלת אשה לחברתה החשודה על השביעית. ובמס׳ עירובין ד׳ ל״ב תני׳ האומר לחבירו כו׳ בד״א בע״ה כו׳, ובמס׳ שבת ד׳ ק״כ נמי אמרי׳ חבירו כותי כו׳ כצ״ל.

מגלה

בר״ן ר״ע ע״ב ד״ה גרסי׳ בפ׳ הנזקין כו׳ ואע״ג דקרא דוקדשת גבי כהן גדול כתוב כו׳ כ״ב כיון לקרא דכתיב בספר שמות מ׳ י״ג ע״ש. ואולי כן הי׳ הגי׳ בגמ׳ וקדשת ולא וקדשתו וד״ל.

מועד קטן

בנמוקי יוסף דף רנ״ב ע״ב ד״ה חכם שמת כו׳ אלא נראה דעל רבו שולל למחר ואינו מתחה לעולם והרמב״ן ז״ל כתב כ״ב חסר וכצ״ל כתב הרמב״ם ז״ל יראה לי כו׳. **בסוף** המסכה הכ״ל בחי׳ אנשי שם, אינו יודע עם מי כהן חולק בלחם הפנים אלא עם כהנים חביריו. כ״ב נעלם ממנו דברי הר״ן במגלה כ״ד ע״ש מ״ש שם על הגליון. **במרדכי** הלכות תפילין ד׳ פ״ז ע״א ואיך יתכן לימר דרב יסבור דלא ככולהו אמוראי דהכא דס״ל שבת וי״ט לאו ז״ת ובפרק השולח אמרי׳ עבד שהניח תפילין כו׳ כ״ב פי׳ דמוכח מזה דהוי מ״ע שהזמן גרמא וזהו דלא כמ״ד דשבת וי״ט ז״ת דלדידי׳ נשים חייבות בתפילין וה״ה עבדים ועי׳ למטה בהגהת מהר״מ שנדחק בזה והדבר פשוט כמו״ש. **שם** בחי׳ אנשי שם, ועוד יש נ״א בזה כו׳ שייף אחר ד״ה אינו יודע מה ענין זה לזה כו׳.

יבמות

במרדכי פ׳ כילד דף כ״ד ע״א בד״ה מעשה באחד כו׳ בהגה שם בר״ן לאלפס פ׳ כילד בלא פדן פי׳ כהוגתה ובספר אגודה גרס בלא פרס כצ״ל ושני תיבות כמו בהלואה נמחק.

בבא קמא

במרדכי ריש פ׳ החובל פי׳ כמו ד׳ אבות בנזקין הקרן כו׳ כ״ב עי׳ בחי׳ אנ״ש, וא״ז דכוונתו בדברים שהן מועדין מתחלתן וס״ל כדעת הר״מ בפ״א מ״ה נ״מ הלכה ה׳ והלכה וא׳ ועי׳ בה״ה שם ועי׳ בטור ושו״ע ס״י שפ״ט ס״ז ותית ודו״ק.

ב״מ

בנמק״י פ׳ חמישי ד׳ ל״ז ע״ב בד״ה תני רב ספרא כו׳ והוא דיש לו כדין שאר מלוה כדפ״י לעיל ודוקא שלא התנו מתחלה (הילכך אין לו). כ״ב הגה זו

אינה נכונה וכנ"ל שלא התנו מתחלה לתן לו בפחות שאל"כ הרי זו כו' וכ"ה בס"ה פ"ה מס"מ דין ט"ו ובב"י סי' קס"ג ובהג"ה שם עי"ש, ומעתה ממילא נדחו מ"ש בעל הגה זו באות ג' ע"ש.

סנהדרין

במרדכי פ' שלישי ד' רע"ז ע"ב דין תרפ"ט, והכא ליכא עד אחד כשר בשדי אשתו ואין כאן עדות כלל. ונראה לי דפסק זה פליג אפסק [הר"ס] ריש פרקין כ"ב כוונתו אדברי הר"מ שהביא קודם לזה דאחר שהעידו העדים השיב כנמר דין וא"י לחזור וכאן כתב בטעם הא' דהשיב לפני נמ"ד הנס שכבר העידה אשתו בב"ד וז"ב כו' וכאן בב"ד וז"ב, ודלא כמהר"מ מטיקטין בחי' אנשי שם שנתקשה בזה. ולא עיין יפה יד"ק ועב"ח סי' ק"ב ובתומים שם סק"ד ובנתיבות שם:

שבועות

פ' שני בר"ן דף ר"ל ע"ב בד"ה וגרסי' בפ' כל היד כו' בהג"ה שם [ובסוף פ"ק דנדה אמרינן), כ"ב כנ"ל וכוונתו למ"ש דף ט"ת ב' כמה עונה בינוני ליום וכ"ה בחי' רשב"א. **שם** במרדכי סוף הלכות נדה דין תשנ"ג. דהא דאמר ר"י בסוף יומא דטובל כל היום היינו למ"ד טבילה בזמנה מצוה אבל הכא אפשר מאתיזול, דהא ר' יוסי סבר מן המנחה ולמעלה כו', כ"ב עי' במרדכי פ"ג דברכו' דין ע"ב.

עבודה זרה

בתוספתא בסוף פרק שלישי. א"ל ר' יוסי היכן מצינו מילה בתורה שאינה לשם ברית אלא ימול. לשם הר גריזים עד שתלא כפשו ומוכרין להם ונותנין כ"ב נ"ל ואין נותנין כו'.

חולין

פ"א בר"ן ד' רנ"ז ע"ב בד"ה גרסינן בגמ' כו', ופריך עלי' רבינא כי אזלינן בתר רובא ברובא דלא תלי במעשה אבל ברובא דתלי במעשה כו' כנ"ל. **שם** פ' שלישי ד' רע"ג ע"א בחי' אנשי שם, לעיל פסקו הרב אלפס והר"ן כו' ושיטת האלפס אינה מובנת דהא פרכינן בגמ' רישא לסיפא ותרצינן תנאי נינהו ופסקי' כמ"ד בכזית, כ"ב ויש ליישב שהי' לרב אלפס גירסת של הרשב"א בתורת הבית דף ל"ט ב' דלא גרים בש"ס דף מ"ז א' והתנן רק והתני' ע"ש, ולגרסת ר"א א"ש סונית הש"ס בד' מ"ג א' עי"ש. **שם** ר"פ זיין בר"ן ד' רפ"א ע"ב, ד"ה ומקשי הכא כו' וכיון דאיטר אין לו ימין יבש איטר אין לו תקנה, וכן דעת הרמב"ן ז"ל אבל כו' כנ"ל.

נדה

בתוספתא סוף פ' ששי, ואם היתה מכה על צוארה ונמצא על ירכה הרי זו תולה על כתיפה הרי זו אינה תולה ואין חוששין שמא יד כו' כנ"ל.

הגהות על הרמ״בם

בה׳ יו״ט פ״ז הלכה י״ג בכסף משנה, שאין מניחין תפילין בח״ה דבכלל יו״ט הוא, נ״ב עי׳ כ״מ מה׳ תפילין הלכה יו״ד. **שם** ולא שרי אלא אם אין לו מה יאכל כנ״ל. **בה׳** אישות פ״ד, ה״ז במל״מ בד״ה ודע שראיתי כו׳ שום חילוק בין י״א לקודם הימנו, נ״ב עי׳ בנזיר ס״ד ב׳ וביומא כ״ט ב׳ ודו״ק. **שם** פ׳ כ״ד במל״מ ה׳ י״ז, גמ״ש רבינו כו׳ ונפלאיתי עליו שהיא ז״ל. נ״ב לא ידעתי מקום פלא בדברי ה״ה וכוונתו מבוארת שרב״י חולק בין טענת זנות לטענת אמנה ורבית שא״ל לישבע כמו״ש בה׳ מלוה וכמו״ש המל״מ בעצמו לפני זה, והסו שהוקשה לה״ה מנין לו לחלק בין טענה זו דזנות לטענות אחרות, וז״פ ומבואר, והן הן דברי ה״ה לעיל הלכה י״ד עי״ש. **בה׳** יבום וחליצה פ״ו ה׳ י״ג במל״מ משום ספק אחות זקונתו אלא הוא חולץ לשתיהן, נ״ב זה י״ל למעלה בהלכה ד׳, אבל כאן אכתי תיקשי ה״ה ערוה גם על היבם ולמה כתב או כו׳ וע״כ נדחק הכ״מ ומחק תי׳ או עי״ש, ובאנס תמה על הטור והכ״מ דדבריהם נכונים, ועי בשו״ע סי׳ קע״ג ובאחרונים שם ודו״ק. **בה׳** איסורי ביאה פ״ד הלכה ה׳ במל״מ, ואף שאין לה דמים טמאים יש לה דמים טהורים, נ״ב עי׳ בבכורות דף מ״ו ב׳. **שם** פכ״א ה׳ כ״ד במג״מ, ובמסכת שבת, כ״ג ב׳ אמרו כמה כו׳ כנ״ל. **שם** ה׳ כ״ו במל״מ ולפי״ז לא ידעתי אמאי הביא הטור, נ״ב לא ידעתי למה לא תמה גם על הר״מ שכתב כמו הטור למעלה בהלכה י״ח. **בה׳** מאכלות אסורות פי״ד ה״ג בכ״מ, פלוגתא דר״י ור״ל והלכה כר״י דאמר הכי, זיין תי׳ אלו נמחקים, ונ״ב כאן נ״ל מה שנמחק למטה וכדאמר ר״ה דבהא נ״פ. **שם**, שם לדברי הכל, ג׳ תי׳ אלו נמחקים, ונ״ב כאן נ״ל מה שנמחק למעלה וא״ש הכל ונתבטלו דברי המגיה. **בה׳** שחיטה פ״ו בכ״מ סה״ח, וכתב הרשב״א כו׳ בלא נקיבת אחד מהסמפונות, נ״ב אבל אם א״א לה בלא נקיבת אחד מן הסמפונות טריפה כ״ה ברשב״א. **בה׳** נזירות פ״ט בר״מ ה״ד להביא מהן קרבנותיו לא אמר כלום נ״ב גלא אמר כלום בוא״ו כנ״ל ועי׳ כ״מ: **בה׳** כלאים פ׳ יו״ד בר״מ הלכה ל״ב, כהנים שלבשו פי׳ אפי׳ במקדש, נ״ב עי׳ במדרש רבה סדר חוקת על פסוק ויפשט משה את אהרן כו׳ נראה כדעת הראב״ד עי״ש. **בה׳** תרומות פ״ט ה׳ וא״ו בכ״מ ומשמע דמספקא לן כמאן הלכתא ואמרינן התם, נ״ב בכריתות כ״ד: **שם** פי״א ה׳ ח״ת במל״מ, וכגון ישראל שסך כו׳ לפי שלא נתחלל בהיתר כו׳ נ״ב עי׳ תוס׳ מנחות ס״ט א׳ ות״י יומא פ״א ותי׳ כתובו׳ למ״ד ע״ב. **שם** פט״ו ה׳ נ״ב בר״מ שגם אכילת קדשי הגבול כעבודה, נ״ב פסחים ע״ג א׳: **בה׳** בכורים פ״א וא״ו ה״ד במל״מ, ויש לתמוה דהא פסק הוא ז״ל בפ״ר, נ״ב ג׳ מה׳ מ״ש ופ״ה מה׳ אישות: **בה׳** כלי

המקדש פ״ח ה׳ א׳ בכ״מ שרבי אומר של בון, כ״ב כלאים: **בה׳** מעשה הקרבנות פ״ה בכ״מ ה״ד, ומ״מ מ״ש רבי׳ אחורי ההיכל צריך למוד מכין לו. כ״ב שם כ״ה ב׳ אחורי בית הכפורת כו׳ וכ״ה בתוספתא פ״ז, שוב א״ז מצאתי להתי״ט פ״ה דזבחים שכתב ככ״ל **שם** אח״כ מצאתי בפ״ב דזבחים, כ״ב ק״ז ב׳. **בה׳** עבודת יוה״כ פ״ב ה׳ א׳ בכ״מ, שהם סוברים שלא הי׳ מדליק הנרות, אלא בין הערבים פנ״ל. **שם** בר״מ הלכה ב׳ ומקטיר קטרת של בין הערבים של כל יום ומטיב כ״ב כאן שייך השגה הנ״ל. **בה׳** מעילה פ״א סוף ה׳ טית במל״מ, אבל אם רובעת פשיטא דשרי שהרי כ״ב תמוה דא״כ היכי משכחת לה בבכור דהינו כ״א זכר. **בה׳** קרבן פסח פ״א במל״מ סוף ה״ג, אך רבי׳ בפי׳ המשנה פי׳ שאין טמא מקריב, כ״ב כ״ה בש״ס בזבחים ד׳ ט״ז א׳ עי״ש. **שם** פ״ב ה״ה י״ג במל״מ ולא ידעתי מהו כו׳ הא אין קידושין מעיקרא, כ״ב בירו׳ גיטין פ״ד הלכה ה׳ מבואר לחלק בין יום של רבו ויום של עצמו, ואם קידש ביום של עצמו חוששי׳ לקידושין, ואם גירש ביום של רבו א״ח לגירושו עי״ש. **בה׳** שגגות פ״ז בכ״מ סה״ב, ולא ידע שהן אסורות לא הן ולא תולדותיהן, כ״ב לא ידעתי במה נתקשו הא הר״מ פסק בר״פ כ״ז מה״ש דתחומין י״ב מיל הוא מה״ת, א״כ גם לדידי׳ י״ל דידע בתחומין וכמו״ש בש״ס, והא דלא משני בש״ס כן, זוהי קושי׳ הרא״ש ספ״ק דעירובין, ועי׳ רש״ל בביאורו על הסמ״ג שכי׳ ליישב זה עי״ש. **בה׳** מחוסר כפרה פ״א ס״ה יו״ד בלח״מ ודאי דהדר בו, כ״ב עי׳ בלח״מ לקמן בסוף ההלכתא. **שם** פ״ה ה׳ י״א בלח״מ אח״כ ראיתי בסמ״ג, כ״ב שייך לעיל פ״א ה׳ יו״ד והוא מבואר בתו״ס ב״ב קס״ו ב׳.

בה׳ טומאת מת פי״א ס״ה זיין במל״מ. אבל לרבי׳ שכתב שהוא, כ״ב גזירה משום מדור כו׳ ומ״מ דברי התי״ט וכו״ד שלא חששו רק לדבר השכיח דאיש דרכו לכבוש, משא״כ באשה שאין דרכה בכך ל״ח לזה, וכמו״ש ביומא י״ג ב׳ טומאה שכיחא כו׳ ובשבועות י״א ב׳ ועוד בכ״ד. **בה׳** מטמאי מו״מ פ״ד ה״ג בר״מ, פעם שלישית מטמאה למפרע, עברו. כ״ב כאן שייך הזה דלמטה (ה״ד). **שם** הלכה זיין בכ״מ היינו דוקא בעד שלפני תשמיש, כ״ב דבריו תמוהין שהקשה על א״ל ושת ות״י על י״ל ושת, עי׳ בפ״ד מה׳ א״ב בה״ה ובכ״מ תמצא על נכון, ואולי יש כאן איזה ט״ס ודו״ק. **בה׳** כלים פ׳ י״ט ה״א בכ״מ, בסוף פרק המצניע וכפרש״י כ״ב דבריו תמוהין דלפירש״י שם אם יתדו לרימוני׳ שיעורו כמוציא רמון. והר״מ לא הזכיר כלל בכ״ח כמוצא רמון, רק לעיל בפ״ו גבי כלי עץ, וס״ל לחלק בזה בין כ״ע לכ״ח, ובע״כ צ״ל שהי״ל להר״מ גי׳ אחרת בש״ס שם, או שפוסק כיתר קושיא שם נ״ו א׳ ועי׳ ביאורי הגאון רפ״ג מ״ה כלים. **בה׳** נזקי ממון פ׳ יו״ד ה״ג במנ״מ, לא כתיב אלא באדם, כ״ב עי׳ בחולין ד׳ קל״ט א׳ וד׳ ק״מ א׳. **בה׳** מלוה ולוה פ״ד ה״א במל״מ ד״ה

גרסינן בפ"ק דקידושין כו' מלתא דאתיא מבוניא טרח וכתב לה קרא, כ"ב עתו"ס שבת די קל"א ב' ד"ה אי מעומר. **שם** במל"מ ה' וא"ו, בד"ה אך ראיתי להריב"ש כו' אע"פ שנעשה בו שום מעשה כו', כ"ב עי' בר"מ פ"א מה' חמץ ומצה ה"ג. **בה'** סנהדרין פ"ה ה"ב בר"מ אבל נחש שהמית אחד הורג אותו, כ"ב עי' פי"א מה' שבת הלכה ד' ובש"ס שם. **בה'** מלכים פ"ג ה' ב' בלא"מ הוו עדיין פלגשיו ואין יכול לישא אחרת. כ"ב לפי"ז גם אם יגרש הוי אגודה בי' כי א"י לישא אחר' כמו"ש בפרק הקודם הלכה ב'. **שם** פרק וא"ו ה"ג בכ"מ, ויש לתמוה ע"ז שאמרו חז"ל במדרש, כ"ב ב"ר סדר פנחס פ' כ"א עי"ש, ובמד"ת בסדר הנ"ל עי"ש. **שם** פ"ח ה' י"א בר"מ ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם כנ"ל.

הגה על ס' שער המלך

בה' חמץ ומצה פ"א, בטעם המלך הלכה ג' סוף ד"ה ועל תחלת דברי הרב כו' וכשגגה יוצאת כו' גדולי הדור אלו, כ"ב לא ראיתי שום שגגה ולמה לא נחשוב הכי ב' לאוין ולא גריעי מב' לאוין דחמורה דגו"כ לא חשיב הר"מ במנין המצות רק לא א' בלאוין ק"ו עי"ש. גם בש"ס בתמורה ט' א' מצריכין להכי ב' לאוין ועכ"ז אמרו שם י"ד ב' דהוי תרי לאוין וכ"ה בר"מ פ"א דתמורה ולמה לא נאמר כן כאן, ודברי הרב ורבו צדקו יחד,(ועי' גם מ"ש המחבר הזה בהקדמתו). **שם** בה' אישות פ"ט בשעה"מ ה' ט"ו ד"ה עוד כתב הרב הנ' כו' בעידה קטנה ואינה, כ"ב מנ"ל הא ודילמא כבר את המוקדש ולא נאסרה רק לר"א לבד. **שם** ד"ה וראיתי להרב בעד"מ כו' ומייתי עלה הסיא דיהודית, כ"ב הוא תמוה דהא אביי ורבא באמת פליגי על ר"א עי"ש וי"ל דס"ל כמו"ש הרב בדעת הרא"ש

הגה על מנין המצות להרמ"בם

בשורש הב', בהשגות הרמ"בן שם ד"ה והנה הרב תלה הר נופל הזה כו' וכן מה שאמר הרב כו' כלומר מדרבנן אינו כן, כ"ב עי' במס' מקואות פ"ו משנה זיין ובפי' הר"מ שם, ובחבורו פ"א מה' מקואות הלכה וא"ו ועי' בתי"ט פ"ז דאהלות מ"ג. **שם** ע"ט, והתבאר בסוף מה' חלה פ"ד שמצוה זו אינה נוהגת כו' כ"ב פי' מ"ע זו היינו להקדישו ולהקריבו ובחו"ל ליכא מ"ע זו רק הל"ת שחשב במל"ת קי"ג וקי"ד וקמ"ד הם נוהגין גם בחו"ל זהו כוונתו בבירור ונתבטלו כל מה שטענו עליו בזה ועי' בחיבורו. **שם** בסוף המ"ע, ומצוה זו אין חייבין בה הלוים וא"ו תיבות אלו נמחק, וכ"ב שייך למצוה שאח"ז. **שם** במ"ע שכבת אותן הרב כפי דעת הרמב"ן מצוה י"ד במג' אסתר. נראה לי כו' אנכי לא ידעתי מי מנאו לעצמו, כ"ב הר"מ במ"ע קמ"ב. **שם** וגם הסמ"ג כללו, כ"ב מנאו בב' מ"ע רל"ד ורל"ה עי"ש, **שם** במל"ת ש"א בר"מ, הזהיר החתן כו' ודע כי החתן עצמו, כ"ב עי' בתשו' הרדב"ז ח"א סי' רל"א

הגהות על שו״ע או״ח

סי׳ א׳ ס״ח, יאמר עם הקרבנות פסוק ושחט אותו.— התב״ש בסוף ספרו בענין אמירת פ׳ הקרבנות כתב לענין מ״ש הפוסקים שאמר פסוק ושחט אותו כו׳ שצריך הוא לגמור כל הפרשה עם זה הפסוק מטעם דכל פרשה דלא פסקי׳ משה אנן לו פסקינן ליה וכדאמרי׳ בסוף פ״ק דברכות עי״ש, אמנם מלשון הב״י בשם הריב״ו בסוף ס׳, שכתב שיאמר פסוק זה דושחט אותו כו׳ עם פ׳ הקרבנות עי״ש, וכ״ה בש״ע שם נראה שלא הצריכו לומר רק פסוק הזה בלבד ולא אחר, וכ״ה מנהגינו, וכמו בפ׳ הקטורת ג״כ מנהגינו להפסיק באמצע הפרשה, והא ודאי דיש לעיין בה טובא, דלכאורה נדקו דברי התב״ש בזה, דתלמוד ערוך הוא דאין להפסיק באמצע הפרשה כנ״ל, ודבר זה מוסכם בלי שום חולק, הן אמת דקושי׳ כזו יש להקשות על כמה וכמה פסוקים שאנו אומרים בתוך התפלה כמו פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות במוסף ר״ה, וכן בקריאת התורה אנו מפסיקים באמצע הפרשה וכבר עמד ע״ז המ״א בר״ס רפ״ב עי׳ מה שדחק בזה, וגדולה מזו ראינו בסוף פסוקי שופרות שאנו מפסיקין באמצע הפסוק בפסוק ד׳ צבאות יגן עליהם וכו׳, וכבר ראיתי בספר ב״א שעמד ע״ז ותי׳ דכיון שמסיימין בו דרך תפלה לית לן בה וכמו״ש המ״א בסי׳ הנ״ל אמנם כל הפסוקים של מלכיות זכו״ש שאנו אומרים אותם דרך תפלה, רק שמהוידים אנהנו לומר פסוקים אלו בר״ה וכדאמרי׳ במס׳ ר״ה ועליהם תיקשה הקושי׳ הנ״ל הא קי״ל כל פרשה דלא פסקי משה כו׳ אמנם הנראה לע״ד בזה, דהא דאמרי׳ בש״ס דברכות כל פרשה דלא פסקי׳ משה כו׳ הכוונה הוא כל ענין א׳ שלא פסקו משה לב׳ פרשיות לא פסקי׳ אבל היכי דסליק ענינא, ולפי המשך הענינים מהראוי הוא להיות שם הפסק פרשה, רק לאיזה טעם הכמוס מאתנו לא פסקי משה: אנן שפיר פסקי׳ בי׳ וכמו פ׳ ויגש דמפסקי׳ באמצע הפרשה ומטעם דסלוק ענינא שם ומהראוי הי׳ להיות שם הפסק פ׳ רק שמשה לא פסקי׳ מטעם שכרש״י שם בפ׳ ויחי עי״ש ע״כ מותר לנו לפסוק שם, אמנם היכי דפסקי׳ משה מותר לפסוק שם אפי׳ אם הוא באמצע הענין, וזהו דאמרי׳ בש״ס כל פרשה כו׳ פי׳ כל ענין דלא פסקי׳ משה כו׳ וראיה ברורה לפירוש זה מהא דאמרי׳ בפ״ג דמגלה כ״ד א׳ הי׳ שלשתן שלש פרשיות קורא א׳ א׳ כו׳ ומפרשים שם בש״ס כגון כי כה אמר כו׳ עי״ש ושם ליכא כלל הפסק פרשה בין כל פסוק ופסוק מהג׳ פסוקים דנקיט בש״ס שם, וע״כ צ״ל דמה דתנן במתני׳ הי׳ שלשתן שלש פרשיות פי׳ הוא שלש ענינים מחולקים וכן פי׳ שם הר״ן בהדי׳ עי״ש, ואף אנו נאמר כן בהא דאמרי׳ בברכות כל פרשה דלא פסקי׳

משה כו' דפי' הוא כל ענין וכנ"ל.

ובזה מדוקדק ג"כ לשון הש"ס שם דקאמר כל פרשה דלא פסקי' משה רבינו לא פסקי' וכל פרשה דפסקי מרע"ה פסקי' ואם נאמר דפי' פרשה דאמרי' בש"ס ר"ל פתוחה או סתומה, א"כ יש כאן תי' כפולין ומכופלים וגם איך שייך לימר בזה כל פרשה דפסקי' מרע"ה והרי כיון שהיא פרשה אחת, ממילא לא פסקי' מרע"ה, והכי הו"ל לש"ס למימר כל פרשה לא פסקי' רק בין הפרשיות מותר להפסיק, א"ו כדכתיבנא דהפי' בש"ס כל ענין א' דלא פסקי' מרע"ה לב' פרשיות לא פסקי' וכל ענין שפסקו מרע"ה לב' פרשיות מותר להפסיק ג"כ אפי' באמצע, ושם בפ' בלק כולו ענין א' ולא פסקו מרע"ה לב' פרשיות ע"כ אין להפסיק ג"כ באמצע ענין.—ומעתה א"ש הכל ושוב אין נורך לכל מה שדחק בזה המ"א בסי' הנ"ל, רק שיראה הקורא לסיים היכי דסליק ענינא מן הענין שהתחיל לקרות בו. ואז מותר לו להפסיק אפי' באמצע פרשה. ובזה אפשר ליישב ג"כ הני פסוקי דמוסף ר"ה כי ראו חז"ל דסליק ענינא בהם ואינן ענין אל המוקדם והמאוחר. אשר ע"כ מותר לפסוק בהם, וע"כ אנו אומרים בפסוקי מלכיות דכתובים כל הענין מפסוק דשאו שערים ראשיכם עד סוף המזמור שיש בו כמה מלכיות לפי האמור בש"ס. והוא משום שראו חז"ל שהוא ענין א' אשר ע"כ לא רצו להפסיק בהם. וכמו כן בפסוקי דשופרות דכתובים אומרים כל המזמור. דהללו ד' בקדשו והוא ג"כ מטעם הנ"ל דהני עשר הללויים כחד חשיבי ואין להפסיק בהם, ולפי האמור שפיר מותר לנו לומר פסוק דושהט אותו כו' לבד כי הוא ענין בפ"ע ואינו ענין כלל לפסוקים המוקדמים והמאוחרין. וקאי על כלל הקרבנות שמאותן בנפון אשר ע"כ שפיר מותר לאמרו לבד וכנ"ל וא"ש הכל, ובזה א"ש ג"כ מ"ש מהרי"ל בשם המחבר ויטרי ואבודרהם לכפול פסוק ד' ימלוך בשירת הים להודיע שהיא סוף השירה, וכמו כן כופלין פסוק כל הנשמה כו', וכ"ה בהגהת הרב סי' נ"א, וע"פ הדברים הללו כתב רבינו הגאון זללה"ה שאין לומר פסוק כי בא סוס. דא"כ לא יהי' פסוק ד' ימלוך בסוף ושוב אסור לכופלו דהוי כאומר שמע שמע רק בסוף מותר לכפול. וכמו"ש הפוסקים הנ"ל. וכבר ראיתי מי שעמד ע"ז דהיא גופא תיקשי והא כל פרשה דלא פסקי' משה לא פסקי' וכיון שמשה רבינו לא פסק הפרשה בתורה רק אחר הפסוק דכי בא סוס, איך הותר לנו לפסוק קודם זה הפסוק, אמנם לפי דברינו הנ"ל א"ש דהגם דגם פסוק זה דכי בא סוס היא בפרשה אחת עם השירה עכ"ז אין השירה מסיימת בפסוק זה. [רק] בד' ימלוך. כנ"ל, ופסוק דכי בא סוס הוא מחובר לפסוק של אחריו ותקח מרים כו' וכמו"ש הרמב"ן בפי' החומש עי"ש דבריו והנה שראיתי בתשובת גינת ורדים כלל ג' סי' חית שכתב על הרמב"ן בזה דאגב חורפי'

לא דק כו׳ ובקשתי לו חבר ולא מצאתי כו׳ ע״ש, ובמחכ״ת לא נכון עשה במקום הזה לדבר תועה על אדם הגדול בענקים הוא רבי׳ הרמב״ן כדבר איש על אחד מתלמידיו הקטנים, גם מ״ש שבקש לא חבר ולא מצא, בלי ספק נעלם ממנו פי׳ רש״י בחומש שכתב על פסוק זה דכי בא סוס כו׳ ע״ש מבואר כוונתו שפי׳ הפסוק מחובר לפסוק של אחריו, ור״ל דכאשר בא סוס פרעה כו׳ ע״כ ותקח מרים, וכן ביאר רש״י בהדי׳ בגיטין ד׳ נ׳ א׳ וז״ל שם. וכי בא סוס פרעה ימפני שבא סוס פרעה וגו׳ לפיכך ותקח מרים כו׳ ע״ש, הנה מצאנו חבר להרמב״ן מאבי כל חוזה וראש הפרשנים גם המעיין בדברי תוס׳ בגיטין שם ובר״ה ד׳ ג׳ א׳ יראה שדעתם ג״כ כרש״י והרמב״ן וכ״ה דעת כל הפוסקים הנ״ל שכתבו לכפול פסוק ד׳ ימלוך כו׳ להודיע שהוא סוף השירה כו׳ מבואר שדעתם ג״כ כרש״י והרמב״ן.

אמנם בגוף הנידן דבעל נו״ר הנ״ל לענין לכתוב פסוק זה כשירה נאמר דגם הרמב״ן וסי׳ מודים לזה וכמבואר בהדיא בת״ס והאכמ״ל בזה, ועי׳ בל״ח בה׳ ס״ת אות ס״ה מ״ש בזה ע״ש וע״כ שפיר כ׳ רבינו הגדול זללה״ה שא״ל פסוק כי בא סוס ומותר להפסיק בו מאחר דסליק ענינא בפסוק ד׳ ימלוך כו׳ וכנ״ל, שוב מצאתי בכ״י מרבינו הגדול זללה״ה שכתב בענין הקריאה שאין לסיים בפרשיות הנרשמות בחומשים כ״א במקום שהוא פתוח או ס׳ או במקום שנראה הפסק ענין יותר ע״ש. וזה עולה כמו״ש למעלה ונתתי שבח להשי״ת שכוונתי לדעת רבינו וזכיתי לעשות סמוכות לדבריו מן הש״ס וכמבואר בדברינו באר היטב למעלה וזה ברור וכלע״ד.

בסי׳ ח״ת במ״א ס״ק י״ג, אך מ״ל התו״ס, כ״ב עי׳ מ״א ריש סי׳ כ״ג.

בסי׳ י״ח סעי׳ ג׳ בהג״ה ואם לבשו מעלות השחר ואילך י״א דמברך עליו וכן נוהגין, כ״ב נראה דכ״ש תפילין דמברך עליהם מע״ה, דהא מה״ת קיי״ל דלילה ז״ת גם להטעם שכתב במרדכי בציצית דברא׳׳ תליא ע״ש כמו כן בתפילין תליא בראי׳ וכמו״ש תר״י במימרא דאביי לתפילין כאחרים ע״ש והך מימרא דאביי אינו רק למצוה מן המובחר וכמו״ש הרא״ש עמ״ש לק״ש כוותיקין ע״ש, וכן אמרו במנחות מ״ג ב כיון שנתחייב במצוה זו נתחייב בכלן ע״ש, גם השיעור שאמרו בתפילין כשיכיר את חבירו הוא השיעור שאמרו בציצית שיכיר בין תכלת ללבן. וכמו״ש בירו׳ שם, דחד שיעורא היא ועי׳ ברא״ש ובמעד״מ שם.

בסי׳ כ״ה במ״א ס״ק וא״ו ואין קדש והי׳ כי וביאך בשינון, כ״ב יש לחלק בין יחיד לציבור ודו״ק. ועיקר קושי׳ לא ידענא מה היא דהא ודאי דלענין מצות ק״ש אינו רק שמע והי׳ א״ש, וא״כ החיוב להומרן גם כשאינו מניח תפילין כגון בערב או שבת וי״ט, אולם קדש והי׳ כ״י אינו רק בעת שמניח תפילין אמרו

שצוה לקרות אז כל הפרשיות של תפילין ואין כאן מקום קושי׳ כלל, ולדעתי יש רמז לזה במ״ש במנחות ל״ד ב׳ והקורא קורא כסדרן עי״ש ברש״י ותוס׳ ויש להאריך בזה אך הגליון קצר ודוק.

בס׳ ל״ב סעי׳ ט״ז, כתב לחלק בין נפסק ואינו מוקף גויל אחר שנכתב ובין שלא הי׳ מוקף קלף מתחלתו, ועט״ז שם סק״ד שהקשה ממ״ש השו״ע בסט״ו דלהירו׳ פסול בניקב כל תוכו, מפאת חסרון היקף גויל, והרי שם ניקב אחר שנכתב כמבואר שם עי״ש, ועפרמ״ג שם מ״ש בביאור דברי הט״ז הנ״ל, וליישב דברי השו״ע נראה שהנקדים לעיין בדברי הטור בסט״ו שכתב דניקב כל תוכו פסול להירו׳ ועט״ז שם סק״ה שכתב דמשמע מהטור דדוקא ניקב כל תוכו פסול, ולא קצת ממנו עי״ש טעמו, ובאמת הוא תמוה לכאורה דהמעיין בירו׳ פ״ק דמגילה יראה מבואר דבעי׳ דוקא שיהי׳ גויל מקיפו מכל צדדיו בתוכו וזול״ז הוא פסול עי״ש, הנה מבואר דאף אם נחסר בתוכו מצד א׳ אין צד הב׳ מגין עליו, וזהו נגד דברי הטור לפי מה שביארו הט״ז כנ״ל, אולם הנראה ביסוד כל הנ״ל, נעיין מקודם בהני ב׳ תי׳ שכתב הב״י שהביאו הט״ז בסק״ד הנ״ל, אמה שהקשה הא דמכש״כ בנפסק שום אות, והא אין גויל מקיפו ותי׳ הב״י בתי׳ א׳ דל״א דבעינן גויל מקיפו רק בנדבק אות אחת לחברתי׳, הא זול״ז לא בעי׳ מוקף גויל, ותי׳ הב׳ לחלק בין ניקב אחר שנכתב ובין ניקב קודם שנכתב, והנה לכאורה משמע דלפי התי׳ הב׳ גם באותיות דבוקות אם נדבקו אחר שנכתב לא פסלי׳ להו, אולם הא ודאי ליתא, וכמבואר בב״י או״ח שהביא דברי הירו׳ שמכשיר בנדבק שום אות אחר שנגמרה, וכגון ארנינו תפארתינו, וכתב הב״י ע״ז, דהפוסקים חולקים ע״ז, והביא דברי המרדכי שכתב דבתלמודינו לא מפלגי בין נוגע למטה לנוגע למעלה ופוסל בכל ענין אם אין מוקף גויל מד׳ רוחות וכ״כ הר״ש בשם רבי׳ אלחנן שאין לסמוך על הירו׳ וצריך היקף גויל בין למעלה בין למטה, וכ״כ ש״ה וכן הלכה עב״י שם, וכ״פ בשו״ע סי״ז דגם אם נדבקה אחרי שנכתב פסולה עי״ש, א״ו דכונת הב״י בהני ב׳ תי׳ שכתב, דלפי התי׳ הא׳ אין שום היקף גויל פוסל, רק בנדבק אות לאות, אבל באיפסק בניקבי׳ אין היקף גויל פוסל בשום ענין בעולם, ולפי התי׳ הב׳ גם באיפסק בנקבי׳ יש מקום דהיקף גויל פוסל בו והיינו באם הי׳ קודם שנכתב, אבל הא ודאי דאם אינה מוקפת גויל מצד דיבוק אות לחבירתה פסול גם אם נעשה אחר שנכתב וכנ״ל.

מעתה אחר שהקדמנו כנ״ל, נבא ליישב דברי הטוש״ע שהקדמנו למעלה והיא בשנאמר דגם אם אין האות מוקף גויל מחמת נקב לפעמים יהי׳ פסול גם אחר שנכתב, וכמו שאגיד, הנה הא ודאי אם נעשה נקב בצד האות, ועדיין נשאר גויל המפסיק בין אות זה לחברתה רק שבצד אות זה נעשה נקב, אין כאן פסול רק מפאת שאין האות מוקף גויל, וע״כ אם

נעשה זה אחר שנכתב ה״ז כשר כמו״ש הב״י, אולם אם נחסר כל הגויל שבין אות זה לחברתה, ולא נשאר שום גויל המפסיק בין שתי אותיות, הנה זה נחשב כמו שנדבקה אות אחת בחברתה דפסול גם אם נעשה אחר שנכתב וכנ״ל, והסברא בזה הוא פשוט וברור, הן עתה א״ש דברי הטור בניקב כל תוכו, דהנה הירו׳ הא ע״כ איירי בשניקב קודם שנכתב דאחר שנכתב הא ס״ל להירו׳ דאין שום פסול אחר שנכתב גם בנדבקה אות אחת בחברתה כנ״ל. אע״כ דאיירי בניקב קודם שנכתב, וע״כ שפיר כתב הירו׳ דבעי׳ שיהי׳ גויל מקיפו מכל צדדיו וזול״ז פסול דמאחר דס״ל להירו׳ דבעי׳ מוקף גויל גם בתוך האות, א״כ אם נפסק בנקב מצד א׳ הרי אינו מוקף גויל, וכיון שנעשה קודם שנכתב הוא פסול, משא״כ הטור דאיירי בניקב אחר שנכתב, א״כ אם לא נפסק רק מצד אחד הוא כשר דאפ״ת דבעי׳ גם בתוכו מוקף גויל עכ״ז לא גרע מאילו ניקב בצדדי האות מבחוץ דכשר אם ניקב אחר שנכתב כנ״ל בתי׳ הב׳ של הב״י, אולם אם ניקב כל תוכו, ולא נשאר שום גויל המפסיק תוך האות בזה שפיר כתב הטור דפסול להירו׳ דמדמי תוך האות לצדדי האות מבחוץ, דהא כיון דניקב כל תוכו ה״ז דומה כמו שנדבק דופן הא׳ של האות לדופן הב׳, וכמו שכתבתי למעלה באם נחסר כל הגויל בצדדי האות מבחוץ, ובזה פסול גם אחר שנכתב כנ״ל, וא״ש, הן עתה א״ש ג״כ פסקי השו״ע דבסט״ו בניקב כל תוכו שפיר פסק דפסול להירו׳ דמצריך מוקף גויל גם בתוכו פסול גם אחר שנכתב [דבזה לא קיי״ל כהירו׳ דמכשיר גם בדיבוק האותיות אחר שנכתב כנ״ל], דזה דומה לדיבוק האותיות כנ״ל דקיי״ל דפסול גם אחר שנכתב וכמו״ש בסי״ז, ובסט״ז דאיירי׳ באיפסק בניקב בגד האות ועדיין נשאר גויל המפסיק בין אות זה לחבירו, ואין כאן רק מצד מוקף גויל האות הזה בעצמו שפיר כתב שם לחלק בין נפסק בשעת כתיבה. לנפסק אחר כך וכו׳ ודו״ק היטב כי זה ברור.

שם סעי׳ ל״ח יעשה ד׳ בתים מע״ה, נ״ב עי׳ פי׳ י״ח מס׳ כלים מ׳ ח״ית ובבר׳ שם. **שם** בבאורי הגר״א ס״ק ע״ט, וכמו״ש ביו״ד סי׳ רע״ג ס״ו וצ״ע, נ״ב עי׳ במ״ש הגאון ז״ל ביו״ד סי׳ רע״ו סק״ו ועש״ך שם סק״ח וכבר עמדו ע״ז בסה״ת ובתשו׳ הרשב״א סי׳ תשל״ב; **שם** במ״א. ס״ק נ״ב וכ״כ התוס׳ במנחות ד׳ ל״ב ע״א ד״ה דלמא להשלים, נ״ב ומש״ם פ׳ הנחנקין דף פ״ט א׳ צ״ל להוכיח כדי הב״ת, ועי״ש בהא דפריך שם א״ה תפילין נמי כו׳ ודו״ק. **שם** ס״ק נ״ו שלא לעשותן קטנים מרוחב שני אצבעות, נ״ב צ״ע בברכות ד׳ כ״ג א׳ כים טפה כו׳ אפילו פחות מטפח כו׳ עי״ש ודו״ק. **בסי׳** נ״ג במ״א ס״ק ק״ב, בד״מ בשם א״ז אין ש״ז, נ״ב בד״מ כך הנוסח ש״צ צריך להחניף לציבור אבל במילי דשמיי צריך להוכיח כו׳ עי״ש. **בסי׳** נ״ז סעי׳ א׳, האומר שליח צבור, נ״ב בכל בו דין היה כזרע בברכו והוקף

בשם עיי"ש. **בסי'** כ"ט במ"א סק"ה ומ"מ
בשאר ברכות לכ"ע שאינו נקי כ"ב עמ"ש
עה"ו בסי' רנ"ו, **בסי'** ע"ה במ"א ס"ק
קי"ת ונ"ל דמ"מ לא יאחז המוהל בערוה,
כ"ב טעמים משום דבנגיעה איכא הרהור
יכ"כ בכי"ג, אומנם י"א דכאן ליכא החשש
הרהור וכמ"ש בב"מ דף נ"א א' ובע"ז ד'
י"ב, בעבידתי' טריד ע"ש ברש"י. **בסי'** ע"ו
במ"א ס"ק קי"ת, ואין לו תקנה, כ"ב ואינו
צריך תקנה כנ"ל, וכ"ה בדרב"ז הי"א סימן
שט"ז ונתן טעמו כיון שאין כאן ריח רע
הוי כדם מקפתו ודם מכתו דמותר לכל
דבר שבקדושה, רק אם יורד מן המעי' א'
הכשר בלא נצואי נאה, ע"כ צריך לרחוץ
יפה עד שלא ישאר באותו מקום שום
זוהמא, משא"כ אם שותת ויורד תמיד מעצמו
ה"ז מורה שיש מכה ומורסא בפי הטבעת
ואין בזה בית מיחוש כלל, כ"ה בדרב"ז שם
וכן הוי' מהר"ז מברא"ד בבאה"ט שלו.

בסי' פ"ז סעיף ב', ויש אוסרין, כ"ב ואם
נתנו בו מים שלשה פעמים יש לדון להתיר
עי' בזבחים ד' ע"ט ב' באהרסין כו'.
בסי' פ"ח בט"ז סק"א ואפילו מג' כלים,
באופן שלא יפסוק כנ"ל והתיבות או"ד כלים
נמחק. **בסי'** נ"ב בע"י ע"ת. המתפלל לא
יר"ק. כ"ב עי' בספר חסידים סי' תשפ"ב
מענין רקיקה בפסוקי דזמרה. **בסי'** ק"ה
במ"א סק"ה וכ"כ בהג"מ ובס"ה סי' תת"ש
כנ"ל. **בסי'** ק"ט ס"א הנכנס לבה"כ כו',
ואם נכנס לבה"כ ומצא שצבור מתפללין,
וכבר שמע קדושה אם צריך הוא להמתין
על אמן דסוף ג' ראשונות ואמן דש"ת או
לא, גרסי' בש"ס דברכות כ"א, א"ר
הנכנס כו' אם יכול לגמור עד שיגיע ש"ץ
למודים כו', וריב"ל אמר עד שיגיע ש"ץ
לקדושה. ואיירינן בה דבהא קיימלני
דמ"ס יחיד א"ק ומ"ס א"י א"ק עיי"ש, עכ"פ
מבואר דלכ"ע א"צ להמתין בשביל הני אמנים
דלעיל דהאי לר"ה דס"ל יחיד א"ק יכל
להתפלל אף שלא יגמור עד שיגיע ש"ץ
לאמנים. הנ"ל ובלבד שיסיים כשיגיע ש"ץ
למודים; ועכ"פ לפי ריב"ל ע"ז אלא משום
קדושה דס"ל דא"י א"ק כדאמרינן בש"ס,
נמצא דאם כבר שמע קדושה בבה"כ אחר
יכול לעמוד ולהתפלל, ואף שלא יענה
אמנים הנ"ל, ואין לומר דאף אם שמע כבר
קדושה בבה"כ אחר מ"מ צריך הוא להמתין
בכדי שישמע קדושה בבה"כ זה כ"ב זה
הבל, והא קמן דלר"ה דיחיד א"ק יכול
לעמוד ולהתפלל אף שלא יאמר קדושה עם
הצבור ומשום שאומרה בתפלתו, וממילא
דלריב"ל דבעי' קדושה בצבור אם כבר שמע
קדושה בצבור יצא, וכ"מ במ"א סי' ק"ט
סק"ג. אולם התוס' והרא"ש שם הביאו
בשם הירושלמי דצריך להמתין אף על הני
אמנים הנ"ל, והובא דין זה בהגהת הרב
סי' הנ"ל, ולכאורה הוא תמוה דהא חזינן
דש"ס דילן לא ס"ל הכי, וכו', ולולי
דמסתפינא להכניס ראשי בין ההרים
הגדולים הייתי אומר ליישב הש"ס דילן עם
הירושלמי, וכמו שאגיד, הנה בתוס' וברא"ש
שם כתבו דמאי דנקט בירושלמי בא ומצאן
מתפללין של מוסף הוא ט"ס ומאי מוסף
דנקט, הא גם בשאר תפלות מצינן לאשכוח

להאי דינא, ע״ע, ולענ״ד הי׳ אפשר לומר דבדוקא נקיט בירושלמי מוסף, דז״ל הירו׳ ס״פ ת״ה, נתפלל ש״ש ובא ומצאן מתפללין של מוסף מתפלל עמהן לא נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפללין של מוסף אם יודע שהוא מתחיל וגומר עד שלא יגיע ש״ץ לענות אמן יתפלל וא״ל אל יתפלל באיזה אמן אמרו תרין אמוראין ח״א באמן של הא״ק וחרנא אמר באמן של ש״ת, כו׳ עי״ש. והנה לכאורה האי דינא דנקיט ברישא דאם התפלל ש״ש יתפלל עמהם מוסף אין לו מקום כאן כלל, דממ״נ אם איירי שיגיע לענות אמן פשיטא שיתפלל ואם לא יגיע אמאי יתפלל. ע״כ נ״ל דפי׳ הירושלמי דהא ודאי דאם בא לבהכ״נ ומצא שעמדו ציבור להתפלל יתפלל עמהם ואף שלא יענה אמנים הנ״ל דתפלה בציבורא עדיף מעניית הני אמנים הנ״ל ועי״ז אמר בירו׳ דאם כבר נתפלל של שחרית ובא ומצא מתפללין מוסף מתפלל עמהם ואף שלא יענה הני אמנים הנ״ל. אולם אם לא נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפללין מוסף דתו לא הוי תפלה בציבורא שהוא יתפלל תפלת שחרית והציבור מתפללין תפלת מוסף ע״כ אמר שלא יתפלל רק באם שיגמור קודם שיגיע ש״ץ להני אמנים הנ״ל, והשתא א״ש מאי דנקיט הירו׳ דוקא תפלת מוסף דבשום תפלה אחרת לא משכחת לה שיהי׳ זמן שני התפלות בזמן אחד ושהציבור יתפללו תפלה זו, והוא תפלה אחרת, דאם לא התפללו שחרית והציבור מתפללין מנחה הנה כבר עבר זמן שחרית וצריך להתפלל מנחה תחלה. וכן בתפלת מוסף דהנה שזמנה עד הערב מ״מ אם לא התפלל עד שהגיע זמן מנחה צריך להתפלל של מנחה תחלה, וכ״ד בפי׳ ת״ה כ״א א׳ עי״ש [שוב ראיתי בחי׳ אנשי שם במרדכי פי׳ מ״ש הובא בשם נ״מ מעין מ״ש עי״ש, ונהנתי תלי״ת] ולפי״ז יצא לנו לענין דינא דאם הוא רוצה להתפלל אותה תפלה שהציבור מתפללין יותר טוב שיתפלל עם הציבור ממה שימתין לענות הני אמנים הנ״ל. וכזה אמרו בש״ס דילן וע״כ לא הקפידו בש״ס רק על מודים וקדושה, אבל אם שמע כבר קדושה מחוייב להתפלל עם הציבור ואף לא יענה הני אמני׳ ולפי מה דמשמע בחי׳ אנשי שם הנ״ל מבואר דאף אם כבר סיימו הציבור תפלתן, יותר נכון שיתפלל עם הש״ץ דג״ז מיקרי תפלה עם הציבור משימתין מלהתפלל בכדי שיענה אמנים הנ״ל, אולם אם הוא צריך להתפלל תפלת שחרית והציבור מתפללין מוסף (עי׳ מ״א סי׳ צדיק ס״ק י״ז) בזה אף אם כבר שמע קדושה צריך הוא להמתין מלהתפלל עד שיענה אמן של הא״ק והיינו הסיא דירו׳ הנ״ל כנלע״ד ברור.

בפי׳ ק״י בדין אי מתפלל אדם הביננו במוצאי שבת. פסקי׳ בשו״ע הס״י ק״י דאינו מתפלל וכר״כ א״ש בפי׳ תפלת השחר ודלא כאתקפתא דמר זוטרא שם, ועתר״י שם כב״ה שדחקו ליישב קושי׳ מר זוטרא ע״ע, והרשב״א בחי׳ שם פסק כאתקפתא דמ״ז וכתב דכן ס״ל ע״כ לרב ביבי דאמר כל השנה מתפלל אדם הביננו

חוץ מימות הגשמים, כו׳ עיי״ש, ותמה אני, איך שמו אחרי זכרוני׳ כל הפוסקים המפורסמים הנ״ל, ההיא ברייתא דתניא ביומא דף פ״ז ב׳ (וכן בפסחים נ״א ובנדה ח״ת ב׳) דאיפלגא ת״ק ור׳ חנינא ב״ג אי מתפלל הביננו במוצאי יוה״כ דת״ק ס״ל דמתפלל ורחב״ג ס״ל דאינו מתפלל מהאי טעמא דאר״כ א״ש בברכות עי״ש ועתוס׳ ביומא ונדה שם שהקשו של רחב״ג מההיא דברכות הנ״ל. ותי׳ דקושיי מר זוטרא אינה רק לר״כ דס״ל דכל השנה מתפלל הביננו א״כ בשביל הבדלה אין לו לשנות הסדר מאחר שיכול לכללה בתפלת הביננו, אמנם רחב״ג ס״ל דכל השנה מתפלל י״ח שלמות, א״כ במוצאי יו״ה הגם שיש סברא להקל עליו שיתפלל תפלת הביננו, עכ״ז בטעם כל דהו אמריי דא״ל לשנות הסדר עי״ש, ומעתה לפי מה דקיי״ל דכל השנה מתפלל אדם י״ח ברכות דוקא ולא תפלת הביננו ודלא כר״כ ומשום דלייט עלה אביי בברכות שם והכי קיי״ל כמו״ש בתוס׳ שם, א״כ תו לק״מ לדידן קושיי מר זוטרא, ומ״ז לא פריך רק לר״כ וכו׳, ומעתה גם הראי׳ שהביא הרשב״א מרב ביבי אינה ראי׳ לפי הנ״ל דרב ביבי דס״ל כל השנה מתפלל הביננו ודאי דע״כ צריך שיסבור כמ״ז שלא יקשה קושיי מ״ז, אמנם לדידן לק״מ וכו׳ ודו״ק.

בסי׳ קי״ד סעי׳ וא״ו. אבל אם נזכר קודם שסיים הברכה יאמר. נ״ב ויאמר מה״ר ומוריד הגשם מכלכל חיים כו׳ כ״ה בטור. **בסי׳** קל״א בהג״ה סעי׳ ה׳ בשחרית נ״ב פי׳ שאומרים בת״צ והוא רחום כמו בבו״ה וכמו״ש באבודרהם בסדר תפלת תענית עי״ש והוכרח לזה מדכתב בסתימות ולא כתב אם חל בב׳ וה׳ ועי׳ ב״י תמצא עוד הכרח לזה, ובמ״א העמים בדברי הרב מה שלא עלה על לבו כלל ושרי לי׳ מארי׳.

בסי׳קל״ז סעי׳ ד׳ אם קרא אחד ב׳ פסוקים, נ״ב ואם קרא למפטיר בפ׳ ובירך יחזור ויקרא ג״פ בלא ברכה. כ״כ בספר שער אפרים שער ט״ת עי״ש, ועי׳ בתשו׳ מהרי״ל סס״י קל״ו ובסי׳ קמ״ט עי״ש. **בסי׳** קל״ח במ״א סק״א, יתחיל אח״כ פסוק למפרע אגודה, נ״ב עי׳ במס׳ סופרים פי״ז הלכה ט״ת ויו״ד ולקמן בביאורי הגאון ז״ל בסי׳ תכ״ג ס״ב וד״ל. **בסי׳** ק״מ ס״ק ב׳ במ״א, שהתחיל הראשון אפי׳ לא שהה כדיי כו׳ כנ״ל, **שם** סק״ד הל׳ לקרות של חנוכה תחלה, נ״ב עי׳ לקמן סס״י תרפ״ד **בסי׳** קמ״נ במ״א סק״ד וכהרב״י בי״ד סי׳ רע״ט הטעם כאן, נ״ב וכ״ה דעת תוס׳ במגילה ד׳ ט״ת א׳ ד״ה בשלמא וגם לדעת הקו״נ שם, אם נמצא נפסק או קרע לא גרע מאילו לא נכתב כלל וכדמוכח בש״ס שם ד׳ י״ח ב׳ ת״ר השמיט כו׳ מיתבי׳ היו בה אותיות כו׳ עי״ש ודו״ק וער״ן בפ״ב דמגילה שהאריך בזה.

שם במ״א סק״ז כתב בשם הב״ח דבנדבק הות לאות יש לסמוך על הרשב״א׳ עי״ש וכ״ה בא״ר שם והוא תמוה דא״כ גם ביתיר אות א׳ בראש התיבה, או בסוף התיבה דאיכא תקנתא בגרירה, נ״כ א״נ להוציא אחרת, וכבר העיד הא״ר בעצמו שאפי׳ ביתיר

תיבה נוהגין להוציא אחרת ובתיבה שלימה איכא נ"כ דעת הראב"ד להכשיר הביאו במ"א סי' לב' ס"ק ל"ג, ועי' בכו"ב קמא בא"ח סי' ע"ד ובהשמטות שם ועמ"ש על הגליון ומ"ב הא"ר בטעמו ע"ז, דכל יתר כנטול דמי והביא ראי' מיו"ד רסי' רפ"ג עי"ש בר"מ ובב"י הוא תמוה דזהו דוקא להר"מ וסי' דגם היכי שיש תקנה בגרירה עכ"ז כ"ז שלא גרר פסול וכמו"ש בשו"ע סי' לב' סעי' ח"י ועב"י שם, אבל להרשב"א דמכשיר משום דראוי לבילה עי"ש ה"ה דמכשיר בהך דיו"ד שם כיון שיכול להפרידן זה מזה, דודאי לא גרע דיבוק תורה עם כ"כ מדיבוק אות לאות א"ו דלפי מנהגינו אין אנחנו סומכין על הרשב"א בזה כיון שכבר נפסק בשו"ע בסי' ל"ב בפשיטות דלא כוותי' בלי שום חולק, והט"ז בסי' לב' ס"ק ח"י הוסיף עוד בשם הב"ח דאפי' בשבת דא"א לגרור עכ"ז אינו צריך להוציא אחרת כיון דמעיקר דין הס"ת יש תקנה רק דאיסור שבת רביע עלי' עי"ש והוא תמוה ביותר דזהו למ"ד בכריתות קי"ת א' דלילה אינו מחוסר זמן כיון דמצד עצמו הוא ראוי לקרבן רק דאיסור לילה רביע עלי' אולם הר"מ בפ"ג ממחוסרי כפרה פסק דלילה מחוסר זמן בכלן לבד מיולדת דרבי' קרא עי"ש, הנה מבואר דהגם דמצד עצמו הוא ראוי לקרבן רק איסור אחר רביע עלי' יקרי אינו ראוי וה"ה כאן ועי' ביומא ס"ב ב', ובתו"ס מנחות ה' א' ד"ה אלא ודוק, יכן תו"ס יבמות ק"ד ב' וזבחים ע"ה א' ומנחות ס"ב ב' ועוד בכ"ד טובא נתקשו הרבה איך ערל וטמא משלחין קרבנותיהן, הא אינן ראוין לסמוכה, והרי הוא בעצמו ראוי לסמיכה רק איסור טומאה רביע עלי' ולאחר כשיטבול יהי' ראוי לסמיכה. ועפ"ז נדחקו תו"ס הרבה בזה בכ"ד טובא רק בחולין פ"ג ב' כתבו א"כ הא חזי בימי טהרה עי"ש, ומדלא הזכירו תו"ס תי' זה בשארי המקומות מכלל דלא מסתבר להו לומר כן, ולבי אומר לי שגם הב"ח לא נטה קו להקל כל כך רק משום דאזול לטעמי שחולק על פסק השו"ע וס"ל דאפי' לא קרא עדיין ג"פ יכול לקרא עד ג"פ או עד הפרשה גם אחר שנדע לו הטעות, ומשום דכמה גדולים ס"ל דלעולם א"צ להוציא אחרת והסכים עמו המ"א לעיל בסק"ד, וע"כ הקיל גם כאן לסמוך על הרשב"א ואפי' בשבת, וכ"מ בא"ר הטעם הזה, ככ"ל אולם אנן דנהגינן כפסק הש"ע ורמ"א וכן הסכימו הש"ך ביו"ד ושארי אחרנים הרבה כמו"ש בא"ר שם, גם בנדבק אות באות צריך להוציא אחרת כיון שנפסק בסתימות בשו"ע דלא כוותי' וכנ"ל. וכ"כ בשכנ"ג דהמנהג להוציא אחרת, נם בדבוק אות באות וכן עיקר.

בסי' קמ"ד בט"ז סק"ג. ויוכל לעשות סימן שימנא במהרה, כ"ב ערש"י סוטה דף מ"א א' ד"ה שמע. **בסי'** קמ"ז במ"א סק"ג כדי לחבב המצוה, כ"ב עי' בספר חסידים סי' תשס"ד ותשס"ה. **בסי'** קנ"ג

סע״ז, אבל של כרכים שבאים שם ממקומות אחרים נ״ב נראה דפ״ז בזמן הש״ס שלא היו מוכרין המקומות בביהכ״נ משא״כ עתה שמוכרין מקומות לחלוטין, א״כ כל הביהכ״נ אינו רק של בעלי המקומות גם אם נתנו אחרים לזה נתנו ג״כ ע״ד זה שאנשי העיר יש להם רשות למכור המקומות כנהוג עתה בכל תפוצות ישראל. ועי׳ בס״ה סי׳ תתי״א תמנא ראי׳ לזה ודו״ק. ועי׳ במ״ש בחו״מ סי׳ קע״ה בסמ״ע ס״ק נט׳ עה״ג, ועי׳ לעיל סי׳ ק״כ בט״ז סק״ג. **בבי׳** קס״א במ״א ס״ק וא״ו, דמאהר שהרשב״א מתיר והב״י מסופק אזלי׳ כו׳ כנ״ל וכן הגיה במחה״ש.

בס ׳ קס״ו במ״א סק״ג, וקשה לי דבזבחים נ״ב וכן הקשה הח״ן סי׳ קכ״ה אך כ״ז אינו רק לפירש״י שם ל״ג א׳ ד״ה מתיבי ובד׳ ל״ב ב׳ ד״ה ושחט, אולם לפימ״ש תי׳ ה שם ל״ב א׳ ד״ה מ״ש דבסמיכה גופא כתיב לפני ד׳ וכ״ה בתו״כ עי״ש, א״כ א״א לסמוך תוך הפתח דהוא חוץ לעזרה ודו״ק.

שם במ״א וכ״מ במשנה ספ״ב נ״ב מנחות ל״ג א׳ וי״ב. **בבי׳** רי״א מחבר ס״ב, ואפי׳ נעשה למקצת שבטים כו׳, הנה לפימ״ש בס״ד דאפי׳ אנסא דיחיד כל יוצאי ירכו מברכים, וכמו״ש הרשב״א בתי׳ שם, א״כ אם נעשה נס לשבט א׳ כל יוצאי ירכו צריכים לברך דלא גרע מניסא דיחיד, ובע״כ צ״ל דמ״ש פאן דא״צ לברך, היינו דבני שארי השבטים א״צ לברך רק בני אותו השבט שנעשה לו הנס, משא״כ כשנעשה הנס לרוב השבטים צריכים כלם לברך גם בני אותן השבטים שלא נעשה להם הנס, אך לפ״ז לא א״ש מה שתלו בירו׳ דין זה בהך פלוגתא דר״מ ורי״ה ור״ש בהוריות. ד׳ ה׳ דהא אפי׳ לרי״ה ור״ש דס״ל שבט א׳ מיקרי קהל עכ״ז אינו חייב רק אותו השבט. אבל שארי שבטים פטורים, דאין שבט אחד גורר כל השבטים אא״כ קטאו רובן דאז חייבי׳ גם אותן שלא חטאו וא״כ כאן בנס לכ״ע אין שבט א׳ גורר כל השבטים וכנ״ל, ודוחק לומר דכוונת הירו׳ הנ״ל, דלרי״ה דס״ל התם דבהוראת בדה״ג גורר שבט. א׳ כל השבטים וה״ה כאן בנס, הא ליתא דאין דמיון כלל זל״ז, דהתם נעשה בהוראת בדה״ג שהם ב״ד לכל ישראל, משא״כ כאן בנס מה ענין בדה״ג לכאן, ואם באנו לדמות נס להך דהוריות יותר יש לדמות לשבט שעשה בהוראת בית דינו דגם לרי״ה שארי שבטים פטורין, הא קמן דאין שבט א׳ גורר שארי שבטים וה״ה כאן ע״כ נראה דהירו׳ סובר דאניסא דיחיד אין כל יוצאי ירכו חייבים לברך וכ״כ מדבעי בירו׳ מהו שיברך על נס אביו ופשיט דמברך, משמע דדוקא בנו חייב לברך על נס אביו אבל שארי יוצאי ירכו פטורין, וע״ז בעי׳ אח״כ בירו׳ אם הנס בשבט א׳ אם צריכים לברך כל יוצאי ירכו או לא וע״ז השיבו דזה תלי׳ בפלוגתא אי שבט איקרי קהל השיב כיסא דרבים וכל יוצאי ורך השבט הזה צריכים לברך, ואי לא איקרי

קהל כיחידים דמי, וא״צ לברך רק בניהם ותו לא. וכמו אניסא דיחיד, וא״ש ולפי״ז לדידן דגם אניסא דיחיד מברכין כל יוצאי ירכו. א״כ תו ליכא כ״מ אם שבט אקרי קהל או לא דיוצאי ירך השבט צריכין לברך אפ״ת. דלא איקרי קהל דלא גרע מניסא דיחיד, ושארי שבטים א״צ לברך אפ״ת דשבט א׳ מיקרי קהל, דשבט א׳ אינו גורר אחריו כל השבטים לכ״ע וכנ״ל. ומעתה תו אין מקום למה שנתקשו האחרוני׳ בזה כמבואר במ״א סק״ג עי״ש, ולפי האמור אין כאן קושי׳ כלל. וטעמו של הרשב״א לפסק בניסא דיחיד דכל יוצאי ירכו מברכין דלא כהירו׳ הנ״ל. נראה דס״ל דש״ס פליג על הירו׳ דבירו׳ ל״א רק דבנו מברך על נס אביו, וי״ל דזהו מכלל כבוד אב, וע״כ ס״ל דשארי יוצאי ירכו דאינן מחייבין בכבוד אינן מברכין אמנם בש״ס דילן לפי גי׳ הגאונים והרי״ף בריה ובר בריה מברך והרי בר בריה אינו מחוייב בכבוד זקנו. וכמו״ש בסוטה מ״ט א׳ רבי רבי בר ברתא אנא. ועכ״ז חייב לברך, וע״כ כתב הרשב״א ע״ז דה״ה דכל יוצאי ירכו מברכין וא״ש, ודברי המ״א שם תמוהין מאד שכתב שהר״מ פ׳ ב׳ משגגות פסק כוותי׳, והמעיין בר״מ יראה שלא פסק כרי״ה רק שכל שבט ושבט מחוייבי׳ להביא פר, אבל במה דס״ל לרי״ה דאם לא חטא רק שבט א׳ מביא פר, בזה לא פסק כרי״ה רק באם הוא רובו של קהל, אבל אם אינו רובו של קהל כיחידים דמי ומייתי כ״א כשבה או שעירה עי״ש, ובזה א״ש ג״כ פסקו של הר״מ ב״ה, ק״פ, ואין בדבריו שום סתירה כלל ודלא כמ״א דו״ק ותשכח.

בס׳ רכ״ז במ״א סק״ב, מברך ישתחוה כ״ב עי׳ ברש״י בחומש פ׳ חיי שרה פסוק כ״ב ובמדרש שם פ׳ סימן. **בס׳** רכ״ה סעי׳ א׳ ואחר י״ב חודש מברך, כ״ב עי׳ תשו׳ פמ״א סי׳ ס״ו שאין לומר בה מלכות דבמקומה בתפלת י״ח אין בה מלכות עי״ש ויש לדין ע״ז ועי׳

שם במ״א סק״ט שכתב בשם הר״מ והסמ״ק דס״ל דאין לברך שהחיינו על פרי חדש והרב בהגה כתב שיש לברך, וא״כ לפי״ז יש לנו לומר ספק ברכות להקל ואין לברך אח״כ וכ״כ הפמ״ג שם, אמנם לענ״ד הדבר ברור שיברך, וכדאמרי׳ בפ׳ בכל מערבין ד׳ מ׳ ב׳, דאם לא בירך יומא קמא מברך למחר וליומא אוחרי, ומזה למדו הפוסקים בסי׳ תרע״ו לענין זמן דחנוכה דאם לא בירך יומא קמא מברך למחר וליומא אוחרא, ומשום דאותה שמחה עדיין קיימת, וה״ה כאן דל״ש, ומ״ש המ״א בשם הסמ״ק דאין לברך אח״כ חפשתי בסמ״ק ולא מצאתי דבר, ועיינתי בב״י וראיתי שכתב בשם האגור שדעת הסמ״ק שלא לברך ועיינתי באגור, וראיתי שהעתיק בשם תשו׳ מהרי״ל שכתב דאע״ג דבעל הסמ״ק כתב דאין לברך אינו נ״ל כו׳ עי״ש, ועיינתי בתשו׳ מהרי״ל עצמו בסי׳ קל״ו וסי׳ קמ״ג, וראיתי שהשואל כתב שם שדעת הסמ״ק שלא לברך, ומהרי״ל עצמו השיב להשואל וז״ל ומ״ש דמשמע לשון סמ״ק דאם לא

בירך זמן בפ״א על פ״ת שא״ל לברך עוד לא ידענא מאין דקדקת כזה, אלא אדרבה כ״ל (דדמי) למאן דנפיק ביומי ניסן כו׳ דאם לא בירך מברך בתר הכי כו׳ ה״נ ל״ש, ואדרבה קצת ראי׳ מהסמ״ק כו׳ עי״ש מעתה ראה אתה המעיין, אך אין לסמוך על ספרי הקיצורים כי אם הטעות בא׳ יומשכו כלם אחריו להעתיק ככל הנמצא שם, כמו כאן בנ״ד שנפל טעות בהעתקת האגור תשו׳ מהרי״ל ונמשכו אחריו הרב בב״י והמ״א וכאמור, אמנם אחר שזכינו לראות האמת שלא נמצא דעת הסמ״ק בזה כלל, מעתה לא נשאר לנו רק דעת הר״מ שהביא הרב״י שאין לברך, ופשיטא דאזלי׳ בתר רוב הפוסקים דס״ל דצריך לברך ה״ה המהרי״ל והאגור וכן הסכים הרב בהג״ה ובפרט שהדבר מוכרח מן הש״ס וכנ״ל, ע״כ הדבר פשוט שאם לא בירך שהחיינו בפ״א מברך בפ״ב וה״ה בשארי דברים כגון בנה בית חדש וקנה כלים חדשים, אם לא בירך זמן בשימוש הראשון מברך אח״כ כ״ז שהנאתן עליו כחדשים כנלע״ד.

בסי׳ רל״ו במ״א סק״ב שלא יהי׳ יותר מי״ח אזכרות, כ״ב ובסי׳ שלנו נאמר פסוק הושיענו ד׳ שבתהלים ק״ו וכ״ה בסי׳ של ר״י עמדן וכ״נ עיקר דא״י אזכרות שכתבו הפוסקים היינו הוי״ות ובפסוק כל גוים כו׳ אינו שם הוי׳ רק אד׳, והוא נגד ברכה י״ט, ועי׳ בברכות כ״ח ב׳ כנגד ח״י אזכרות שאמר דוד בהבו לד׳ כו׳ תשברי כו׳ נגד אל הכבוד כו׳ ועי׳ במ״א לרש״א שם ודוק והבן. ועי׳ בא״ר כאן דב״פ ד׳ הוא אלקים חשיב כאחד עי״ש. **בסי׳** ר״מ במ״א ס״ק י״ט ונראה לי להקל דאפי׳ כ״ב עי׳ בט״ז יו״ד סי׳ רפ״ב סק״ד ולקמן סי׳ ת״ע והרבה יש להאריך בזה וצ״ע. ועי׳ בר״מ פ״א מה׳ טומאת מת ובמ״לם שם. **בסי׳** רמ״א במ״א ס״ק י״א שרי לקנות שביתה עסי׳ ת״ו כ״ב עי׳ מ״ש שם (בסי׳ תיו) על הגליון. **בסי׳** רס״נ במ״א ס״ק י״א, כתב מהר״ש בשם מהר״מ ז״ל כשיש חופה כנ״ל **שם** במ״א ס״ק ק״ז וי״א דהכא מיירי בב״ב כנ״ל. **בסי׳** רנ״ו ס״ו אומר הבדלה מיושב ומקורו מתו׳ס ברכות מנ׳ א׳ ד״ה הואיל דבעי׳ קביעות ובמעומד ליכא קביעות, והדברים תמוהין מאד דלא הוזכרה קביעות הסיבה כ״א בברכת הנהנין, אבל בברכת המצות לא בעי׳ קביעות הסיבה כלל, והרי הש״ן מוציא הציבור בברכות שופר וברכת מגלה וכמבואר שם. וכי הציבור הם יושבים בביה״כנ. וכ״כ המחבר כאן בסעי׳ שאח״ז שא״י בהבדלה שבביהכ״נ משום שאין מכוונין לצאת משמע הא לא״ה היו יוצאין והגם שלא הוקבעו, וא״ל דש״ה דאיכא עשרה בפחות מעשרה אין הש״ן מוציא כמבואר בסי׳ כ״ט וקכ״ד ותקנ״ד הא ליתא, דא״כ הוקבעו נ״כ אינו מועיל ולא מצאנו שיחלקו שם בין הוקבעו ללא הוקבעו אולם באמת מבואר הוא בירו׳ פ״ג דברכות והביאו הר״ן סוף ר״ה בכל הברכות א׳ מוציא חבירו, לבד מבה״מז

וק"ש ותפלה עי"ש, ויותר מזה מבואר בר"ן במגלה פ' הקורא עומד בשם הגאונים דבשארי ברכות כמו קידוש והבדלה פוטר את חבירו ביחיד לבד מק"ש וברה"מז ותפלה ושם איירי בבקי דבאינו בקי גם בבה"מז אמרי' סופר מברך, ואיך כתב הר"ן שם ומתפלה ולבד מבה"מז כו' ומ"ש המ"א בסי' נ"ט ססק"ה דבשאר ברכות לכ"ע שאינו בקי לא בעי' יו"ד כו' משמע דבבקי בעי' יו"ד הוא תמוה, וכמבואר למעלה. ותו שהרי כתב ע"ז וכ"מ בהג"א ספ"ג דר"ה כ"א והמעיין בהג"א שם יראה מבואר שלא חילק בין בקי לשאינו בקי רק בהני ג' ק"ש ובה"מז ותפלה, אבל בשארי ברכות יכול להוציא חבירו, אפי' בפחות מיו"ד ואפי' בקי עי"ש, ולדעתי הדבר ברור שהוא ט"ס במ"א וצ"ל ומ"מ בשארי ברכות לכ"ע אעפי' שהוא בקי לא בעי יו"ד, ומ"ש המ"א ססי' וא"ו בשם הלבוש דבפחות מיו"ד אינו מוציא, הרי ציין שם ועי' סי' נ"ט כו' וכוונתו לחלוק על הלבוש דדוקא בברכות ק"ש בעי' יו"ד ולא בשארי ברכות וכן פי' בפמ"ג שם, גמ"ש הפמ"ג שם אה"ז די"ל דהלבוש איירי בבקי כו' עי"ש כתב זה לפימ"ש במ"א עתה לפנינו, אמנם כבר בררנו דא"א לומר כן, ובע"כ הוא ט"ס וכנ"ל. ועכ"פ נתברר לנו דבברכת המצות לא שייך כלל לחלק בין הוקבעו ללא הוקבעו ולפי המבואר בר"ן והג"א יכול להוציא בברכת שארי המצות אפי' ביחיד ואפי' בקי ולא מצינו חולקים, ועי' סי' תרפ"ט במ"א ס"ק י"ד, ולא נחלקו בסי' תקנ"ד רק לענין תפלה באינו בקי אם יכול להוציא חבירו בפחות מיו"ד דדעת המחבר דא"י להוציא בפחות מיו"ד, ומ"ש סופר מברך כו' ברכת הנהנין שאני וכמו"ש בכ"מ, ודעת הרב כדעת הר"ן דאין חילוק בזה בין תפלה לבהמ"ז וכנ"ל, אבל בשארי ברכות אין מחלוקת כלל, ועי"כ נ"ל דלא נתקשו תו"ס ברכות ככ"ל רק על ברכת היין שבהבדלה שהי' מנהגם שהי' כל א' כוסו לפניו ושתו אותו ע"ס הברכה של המבדיל וע"ז שפיר נתקשו תו"ס הא לא הוקבעו, וזהו שכתבו בתי' ושמא מהוך שקובעי' עצמן כו' מבואר דלענין הבדלה לא הוי קשה להו, ומ"ש בקושייתם מיין ומהבדלה כו' הוא לי"ד, או י"ל דט"ס וצ"ל מיין שבהבדלה, אבל מהבדלה לא הוי ק"ל מידי, ועתה א"ש תי' דאמרי' מתוך כו' שוב ראיתי במרדכי שם וכתב בהדי' איך אנו פוטרין זא"ז מיין ההבדלה כו' הנה מבואר כמו שכתבתי, וכ"מ בהגיה שם עי"ש, הנה מבואר שלא נחלקו הפוסקי' רק בברכת היין שבהבדלה אם מוציא אותן בעמידה, אבל בברכת הבדלה ודאי יוצאין וא"כ לדידן שאינו שותה רק המברך, יוצאין בהבדלה בעמידה לכ"ע, וז"ב לדעתי וכ"ה בתו"ש שם ס"ק ט"ו וט"ז דהכל קאי על ברכת היין ועי"ש בס"ק ח"י ודוק.

שם במ"א ס"ק י"ד, אם נתכוונו, כ"ב ואם נתכוונו בברכת הבדלה אעפי' שלא נתכוין בברכת היין יצא ידי הבדלה כנ"ל. ועי' תו"ש ופרמ"ג כאן שוב ראיתי שכן הגיה הרב דליסא בסוף ספר מקור חיים.

בסי׳ ש״ו סעי׳ י״ד להשתדל בהצלתה ויצא אפי׳ כ״ב ואם אין כ״מ בזה בין שילך ברגליו או שירכב על הבהמה טוב יותר שילך ברגליו ולא ירכב על הבהמה, עי׳ כתבי מהרר״א סי׳ ס״א ובתשו׳ רדב״ז ח״ד סי׳ פ״א ועי׳ במ״א לעיל סי׳ רס״ו סק״ז. **בסי׳** ש״ז בט״ז סק״א אבל מי שאינו מתענג מותר לאומרי כה הני׳ לפני הט״ז. **בסי׳** ש״ט בט״ז סק״ג ומסקי׳ שם דלענין שבת פטור. נ״ב הוא תמוה דדוקא ברישא אמרי׳ דבשבת פטור אבל כאן בסיפא אמרי׳ דכן לשבת עי״ש בסוגי׳ **בסי׳** שכ״ח בט״ז סק״א, ולא זכרו דקשיא רב אשי אהדדי, נ״ב תו״ס שם זכרו גם רב אשי עי״ש.

בסי׳ של״ו במ״א סק״ב דאם נוטלו לא מקרי. נ״ב דוקא בנטילה לא הו׳ משתמש אבל הנחה בשבת ע״ג מחובר אי״ל משתמש גדול מזה, ומ״ש הרא״ש שם דהא אין נותנין נר ע״ג דקל ביו״ט כו׳ לישנא דש״ס בפ׳ כירה ד׳ מ״ה א׳ נקיט ופי׳ הוא בעי״ט דומיא דאמרי׳ שם אין נותנין נר ע״ג דקל בשבת דפי׳ בע״ש וכ״ה בהדי׳ ברא״ש בפ׳ כירה שם דאיירי בעי״ט, ועי״כ לא חשש כאן הרא״ש רק על הנטילה, ובזה אין כאן משתמש וכמו״ש הרא״ש אבל ההנחה ביו״ט עצמו ודאי דאסור דהוי משתמש ממש, ועי׳ בטוש״ע סי׳ תקי״ד סעי׳ וא״ו, ומעתה שוב לק״מ מ״ש המ״א מסי׳ תרכ״ח ס״ג דשם קיים הרא״ש על ההנחה, ועי׳ במחצית השקל בתרכ״ח מ״ש שם, ובמ״ש כאן נתבטלו דבריו ודו״ק.

ראיתי לעיין בדין המוזכר בטוש״ע או״ח סי׳ שמ״ה, סט״ז, בגג הבולט על מחיצות הבית בענין שאין מחיצות הבית ניכרות לעומד על הגג, דהוי הגג כרמלית אפי׳ גבוהה הרבה, ומטעם דלא הוי הגג רה״י רק מטעם דאמרינן גוד אסיק, וזה ל״א רק היכי דהמחיצות ניכרות, וכמו״ש בט״ז שם סק״י והנה שם נאמר דין זה בסתימות בלי שום חולק, אולם בסס״י שע״ד הביא במ״א שם סק״ה דעת תוס׳ דס״ל דדוקא כשבולט ד׳ ט׳ לר״ה ור״ה מהלכת תחתיו הוי בליטה זו כרמלית וכל שאר הגג אסור מפאת שנפרץ במלואו לאותה בליטה, אבל אם אינו בולט לא דלא גרע מעמוד דהוי רה״י כמו״ש בסי׳ שמ״ה ס״י עי״ש במ״א, ולכאורה תמוה, למה לא הזכיר המ״א עוד תנאי א׳ דלדעת תוס׳ בעי׳ שתהי׳ הבליטה בשיפוע דליכא למימר פ״ת יורד וסותם, וכמבואר להדי׳ בתוס׳ דר״פ כל גגות שם עי״ש. אמנם נראה דהמ״א כתב ע״ד תוס׳ הנ״ל וכ״מ ברא״ש ולכאורה לא הוזכר כלל ברא״ש שהבליטה תהי׳ ד׳ זולת הגג, כמבואר לכל מעיין ברא״ש שם וכבר השיגו בספר קרבן נתנאל, וכתב דאדרבה ברא״ש משמע דאה״י אין בבליטה ד׳ כיון דיש בכל הגג ד׳ הוי כרמלית עי״ש. ומה שנראה בכוונת המ״א, דהנה מ״ש המ״א בשם תוס׳ דבעי׳ דוקא שיהיו בליטה ד׳ אזיל בשיטת מהרש״א שם שכן פי׳ בדברי תוס׳ שם, דהגג מותר מצד עצמו, הגם שאי״ל מחיצות למעלה,

כיון דיש לו מחיצות למטה, וע״כ לא אסרו תוס׳ להגג רק מטעם שהוא פרון במלואו להבליטה עי״ש. ובאמת שדברי הרש״א הנ״ל לכאורה מוכרחין בתוס׳ דאם נאמר דהגג אסור מפאת עצמו, אם א״ל מחיצות ניכרות מכל צדדיו למעלה, א״כ למה זה הוצרכו תוס׳ לומר דלא פ״ת בהבליטה משום דעבידא כי אורזילא, ונו״א לא אמרי׳ משום בקיעת גדיים ולמ״ל כ״ז אפ״ת דאמרי׳ פ״ת ונו״א עכ״ז לא עדיף מהגג עצמו שי״ל מחיצות שלימות למטה וליכא בקיעת גדיים ועכ״ז אסור לטלטל בהגג משום שא״ל מחיצות למעלה, אע״כ צ״ל דס״ל לתוס׳ דהגג עצמו אפי׳ א״ל מחיצות ניכרות למעלה מכל הצדדים עכ״ז מותר לטלטל עליו משום שיש לו מחיצות למטה, וליכא בהיעת גדיים, וע״כ מותר לטלטל על הגג הגם שא״ל מחיצות למעל׳ דמ״מ הוי רה״י מפאת המחיצות דלמטה, וע״כ לא אסרו תוס׳ לטלטל על הבליטה רק מפאת שא״ל מחיצות למטה וכמו״ש שם דל״ל פ״ת ולא גוד אחית, וממילא נאסר גם כן הגג מפאת שפרון במלואו להבליטה. ודברי הרש״א מוכרחים.

ולאחר שהדבר כן. אם כן ממילא מוכח גם כן מהרא״ש דס״ל בזה כדעת תוס׳ כנ״ל, שהרי כתב הרא״ש שם, דבזוזטרא שהיא למעלה מן המים דלטלטל פ״נ משמע דהוי רה״י אפי׳ בלא מחיצה הטעם דליכא בקיעת גדיים תחתי׳ אלא בקיעת דגים, אפי׳ רבנן מודו דהוי רה״י כו׳ עי״ש, הנה מבואר דגם הרא״ש ס״ל דאפי׳ א״ל מחיצות למעלה עכ״ז כיון דליכא בקיעת גדיים למטה הוי רה״י לטלטל על גביו, וא״כ פשיטא דמותר לטלטל על הגג, אם אין בבליטה ד׳, והגם שא״ל שהגג מחיצות ניכרות למעלה, דמ״מ הרי י״ל מחיצות שלימות למטה וליכא בקיעת גדיים וכנ״ל, וע״כ צ״ל שלא אסר הרא״ש לטלטל על הגג רק בוש בבליטה ד׳ דהשתא הוי הבליטה כרמלית כיון דיש בה ד׳, וא״ל מחיצות למטה, דליכא למימר בה פ״ת ולא גו״א כנ״ל, וממילא נאסר הגג מטעם דפרון במלואו לכרמלית וכמו״ש תוס׳ וכנ״ל, וא״ש דברי המ״א, הן עתה אחרי שנתבאר לנו דדעת הרא״ש הוא כדעת תוס׳, מעתה חובה עלינו לבאר מ״ט לא הזכיר הרא״ש בדבריו שתהי׳ הבליטה בשיפוע כמו אורזילא וכמו״ש בתוספות דאל״כ הרי י״ל מחיצות למטה, דאמרינן פ״ת כו׳ וכמבואר בתוספו׳, והיותר קשה דלפי הנראה מדברי הרמזים בפ׳ עושין פסין סי׳ ד׳ ס״ל אליבא דהרא״ש דאפי׳ הקירוי משופע אמרינן פ״ת כו׳ עי״ש, וכ״ה בטור בסי׳ שנ״ח עי״ש וכן העלה הט״ז בסי׳ שס״א [ובתי׳ אה״ע חלק על הט״ז עי״ש ודבריו תמוהין דבדברי הטור ודאי דנדקו׳ דברי הט״ז וכמבואר להדיא דבריו ברמזים כנ״ל], ומעתה יקשה על הרא״ש דאפ״ת דאיירי בבליטה משופע עכ״ז נאמר פ״ת כו׳, והרי י״ל מחיצות למטה, והוי רה״י לטלטל ע״ו וכמו״ש בזוזטרא כנ״ל, אמנם נראה דלכאורה יש לעיין בתוס׳ שכתבו דפ״ת לא כיון דעבידי

כי ארזילא, ולמ"ל כ"ז בלא"ה כיון דהבליטה בולטת לר"ה ד"ט, וא"ל מחיצה רק לצד הבית ופרוצה מג' צדדי', א"כ בכה"ג ל"א פ"ת, ופמו"ש תוס' לקמן צ"ד א' ד"ה בשתי רוחות דאפי' בב' מחיצות זו כנגד זו ל"א פ"ת עי"ש, וכ"ש כאן שפרוצה מג' רוחות, וכ"ה מבואר בהגהת הרב סימן שמ"ו בהיסקופה דבעי' שיהא לה ב' מחיצות מן הצדדים ואז אמרינן בשלישית פ"ת עי"ש, לכן נראה דהתוס' בר"פ כל גגות איירי לדעת רש"י דס"ל בד' צדי' דאמרינן פ"ת אפי' בד' רוחות, ועי"כ פי' בפי' עושין פסין מה דאמרינן דעבידא כי אורזילא דהיינו שהוא משופע ולא רצה לפרש כפי' תוס' שם, שפרוץ מד' רוחות, דלדידיה אמרי' פ"ת אפי' בכה"ג, ועי"כ כתבו תוס' בר"פ כל גגות דאם הבליטה משופע ל"א פ"ת לכ"ע אפי' לדעת רש"י וא"ש, ומעתה נתבארו דברי הרא"ש דאיהו לטעמי' אזיל דס"ל בס"פ כל גגות כדעת תוס' דאפי' בב' מחיצות זו כנגד זו לא אמרי' פ"ת *] ועי"כ לא הזכיר שהבליטה תהי' משופע דלדידי' אין נ"מ כלל בזה, בכיון שפרוצה מג' רוחות ל"א פ"ת אפי' בבליטה שוה, והא לא הוי פרוצה רק מרוח אחת או מב' רוחות זה שלא כנגד זה אפי' במשופע אמרי' פ"ת וכנ"ל, [ובחי' הה"ע על הש"ס כתב כאן בדברי תוס' והרא"ש דברים שאינן נראין כלל וכל מעיין היטב יראה שדבריו תמוהין וכמבואר בדברינו למעלה ודו"ק] ומעתה נתבארו לנו נ"כ דברי המ"א הנ"ל, מה שלא הזכיר תנאי זה שתהי' הבליטה משופע, דבלא"ה נ"כ ל"א פ"ת בג' רוחות' וכמבואר בדברי הרב בסס"י שמ"ו וסס"י שס"א עי"ש, וא"ש, אך כ"ז לדברי המהרש"א והמ"א וכנ"ל. אמנם בתו"ש שם חלק על המהרש"א והמ"א וכתב דודאי אם לא הי' מחיצות ניכרות בגג הי' הגג מפאת עצמו אסור כיון שא"ל מחיצות למעלה, אולם תוס' שם איירי דאין הבליטה רק מצד א' של הגג, ובשארי ג' צדדי הגג י"ל מחיצות נכרות וא"כ י"ל להגג ג' מחיצות למעלה ע"י גוד אסיק רק מחיצה ד' לית ליה ופרוץ במלואו והבליטה, ועי"כ אם לא הי' בהבליטה ד' הי' דינה כמקום פטור, והוי הגג פרוץ במילואו למקום פטור ושרי, משא"כ אם יש בבליטה ד' הוי כרמלית, והגג פרוץ במילואו לכרמלית ואסור, ומ"ש המ"א דלא גרע מעמוד כו' ל"ד כלל דשאני עמוד דאמרי' גוד אסיק וי"ל מחיצות למעלה כו' עי"ש בתו"ש, וכעין זה כתב בחי' הה"ע בעירובין שם עי"ש, ובאמת דדברי המהרש"א הנ"ל תמוהין מאד דהא תוס' שם הביאו ראי' לדבריהם מדברי רש"י בד' צ' א' ד"ה קשי' דר"ב, ובד' צ"ב א' ד"ה אך גג עי"ש ובפירש"י שם מבואר להדי' דהגג אסור מפאת עצמו דכיון

*) ומה שפי' בפי' עושין פסין כפירש"י שם. הוא משום שפסק שם נהלכה כר"ז דאמרינן פ"ת כו' ועי"כ לא רצה לפרש כפי' תוס' שם דבכה"ג ודאי ל"א פ"ת וכמו"ש בס"פ כל גגות ועי"כ הוכרח לפרש שם כפרש"י. וס"ל באמת דאפי' במשופע אמרי' פ"ת. ותוס' בפי' עושין פסין אזלי לטעמייהו שכתבו בד' צ' ד"ה אלא, דקרפף מקורה לא הוי כרמלית עי"ש, וא"כ י"ל דטעמא דר"ז הוא משום דמקורה. אמנם הרא"ש לית ליה הך סברא וס"ל דטעמי' דר"ז הוא משום פ"ת ודו"ק.

שא״ל מחיצות למעלה, היינו רה״י ובני ר״ה העוברים לפניהם ולאחריהם ולצידי החיצונות אסרי׳ עלייהו עי״ש, וכ״מ בפרש״י בר״פ כל גגות פ״ט א׳ ד״ה כ״ע ל״פ דעמוד בר״ה הוי רה״י מטעם דאמרי׳ גוד אסיק עי״ש, הנה מבואר להדי׳ כדברי תוס׳ הנ״ל. דהנה שהעמוד עומד על הארץ וגבוה יו״ד טפחים עכ״ז אם לא היינו אמרי׳ גוד אסיק לא הי׳ דינו כרה״י לטלטל על גביו, ומשום דבעי׳ שיהי׳ לו מחיצות למעלה דוקא כנ״ל. אמנם גם דברי התי״ש והאה״ע הנ״ל אינם מובני׳. דהנה שדחו דברי מהרש״א ז״ל והמ״א הנ״ל, לא ראו ליישב ההכרח שהכריחו להמהרש״א לפרש כן, דלכאורה ממה שהוכרחו תוס׳ לומר דל״א בהבליעה פ״ת כו׳ וגוד אחית כו׳ מוכח מזה כדברי מהרש״א והמ״א דלא בעינן מחיצות למעלה. ובמחיצות דלמטה סגי וכמ״ש למעלה, ובאמת דדברי תוספות הנ״ל לכאורה תמוהין מאד, דזה דוחק לומר, דהתוס׳ חולקים בזה באמת על רש״י, שהרי הם בעצמם הביאו שם דברי רש״י הנ״ל לחזק דבריהם, ומשמע דאין חולק ביניהם לדעת רש״י, ותו דרש״י עצמו כתב בד׳ נ׳ א׳ ד״ה י״ב אמות באכסדרה, דתקרת האכסדרה עבידה כי ארזילא וליכא למימר פ״ת כו׳ וע״כ הוי כרמלית כו׳ עי״ש, ולפי האמור למעלה יקשה למ״ל כ״ז אפ״ת דאמרי׳ פ״ת כו׳ עכ״ז כיון דאי״ל מחיצות למעלה, וליכא למימר גוד אסיק שפיר הוי כרמלית כנ״ל, אמנם מה שנ״ל לומר בביאור דבר זה, הנה בשבת ק״א א׳ אמרי׳ עמוד בר״ה גבוה יו״ד ורחב ד׳ ואין בעקרו ד׳ ויש בקצר שלו ג׳ וזרק ונח ע״ג חייב דאמרי׳ גוד אחית כו׳ עי״ש, ועי׳ בה״ה פי״ד ובמ״א רס״י שמ״ה ובא״ר שם בשם עה״ק להרשב״א, ובתו״ש שם, מבואר מדבריהם דהוי רה״י גמור ומותר לטלטל ע״ג, ולפי״ז מוכח מכאן דאמרינן גוד אסיק וגוד אחית בחד דוכתי׳. דהא כאן בעמוד שאין בעיקרו ד׳, אין להתיר לטלטל ע״ג כ״א בשנאמר הני תרתי גוד אחית וגוד אסיק׳ בגוד אחית לחוד לא מהני דנהי דהמחיצות מגיעות עד לארץ מכח גוד אחית עכ״ז כיון שאין לו מחיצות למעלה לא הוי רה״י וכמ״ש רש״י כאן בעירובין דעמוד גבוה יו״ד לא הוי רה״י רק מטעם גוד אסיק כנ״ל, וכמו כן גוד אסיק לחוד לא מהני כאן, דכיון שאין המחיצות מגיעות לארץ דהא אין בעיקרו ד׳, לא מהני ולא מידי מה שנאמר גוד אסיק דלא עדיף מאילו י״ל מחיצות שלמות למעלה, עכ״ז אם אין מגיעות לארץ הוי מחיצה תלוי׳ ולא מהני כלום ובע״כ צ״ל דאמרי׳ הני תרתי גוד אחית מחיצתא והוי כמו שדופני העמוד מגיעות לארץ ואח״ז נאמר גוד אסיק מחיצתא והוי כמו שי״ל מחיצות למעלה, ועי׳ עוד בעירובין בד׳ ל״ג א׳ וב׳, יש להוכיח מהסוגי׳ דשם ג״כ כנ״ל.

ומעתה נאמר גם כאן דמ״ש רש״י ותו״ס דלא הוי כרמלית רק בעבידא כי ארזילא. הא אם הי׳ בשוה היינו אומרים פ״ת כו׳ אין כוונתם לומר דבמחיצות

התחתונות סגי׳, הגם שא״ל מחיצות למעלה, דז״א וכמ״ש למעלה דבעי׳ מחיצות למעלה דוקא, רק כוונתם הוא דאם היינו אומרים פ״ת והוי כאילו יש מחיצות למטה א״כ שוב י״ל על ראש העליון גוד אסיק מחיצתא והוי כאילו י״ל מחיצות גם למעלה, וכמו דאמרי׳ בעמוד, משא״כ הוכי דא״י לימר פ״ת או גוד אחית, ממילא תו לא מהני לן מה שנאמר על השפה העליונה גוד אסיק, דכיון שאין המחיצות מגיעות לארץ הו״ל מחיצה תלוי׳ ולאו כלום הוא וכנ״ל, אבל לעולם היכי דליכא למימר גוד אסיק וא״ל מחיצות למעלה אפי׳ י״ל מחיצות שלימות למטה לא מהני ולא מידי להתיר לטלטל ע״ג, דכל שא״ל מחיצות למעלה לא הוי רה״י לטלטל ע״ג דבני ר״ה אסרי עלייהו וכמו״ש רש״י כנ״ל, ונעלמדו דברי התו״ש והאה״ע הנ״ל, אמנם מ״ש האחרונים הנ״ל דע״כ כתבו תו״ס שיהי׳ בהבליטה ד׳ דאל״כ הי׳ הגג פרוץ למקום פטור, ושרי, ובאה״ע הוסיף לבאר בזה, דע״כ הזכירו תו״ס שתהי׳ הבליטה בשיפוע וגם שיהי׳ בה ד׳, משום דתו״ם איירי שאין הבליטה רק מצד א׳ של הגג, ובגי׳ צדדי הגג איכא מחיצות ניכרות ואמרי׳ גוד אסוק וע״כ אם אין בהבליטה ד׳ דהוי מקום פטור. והגג פרוץ במילואו למקום פטור, אין איסור בזה. וכן אם הי׳ הבליטה בשוה בלי שיפוע היינו אומרים פ״ת כו׳ ושרי אפי׳ יש בה ד׳ (מטעם שכתבתי למעלה) אולם הרא״ש איירי שהגג בולט לחוץ מכל צדדיו דהשתא אפי׳ הבליטה בשוה ל״א פ״ת כו׳ בד׳ רוחות וכמו״ש הרא״ש בפי׳ כל גגות, וממילא שוב אין להגג מחיצות כלל מכל צדדיו. וא״כ אפי׳ אין בהבליטה ד׳ אסור לטלטל בהגג מצד עצמו כיון שא״ל מחיצות כלל ע״ש דבריו נחי׳ לש״ס *) ואנכי לא הבנותי כל עיקר דברים הללו, דכיון דאמרי׳ דאם אין בבליטה ד׳ הוי מקום פטור, א״כ הי״ל להתיר לטלטל בהגג אפי׳ אם בילט מכל צדדי הגג אם הוא פחות מד׳, דהא הגג מצד עצמו דינו כרה״י מאחר שגבוה יו״ד ורחב ד׳ וי״ל מחיצות שלימות עד לארץ, וכל עיקר איסורו הוא משום דכיון דא״ל מחיצות למעלה אסרי לי׳ בני ר״ה כמו״ש רש״י, מעתה אם י״ל להגג בליטות מכל צדדיו פחות מד׳, ד״ל להבליטות דין מקום פטור כמו״ש האחרונים כנ״ל, מעתה אם אין בני ר״ה יכולים לאסור את הבליטות, איך יאסרו לטלטל על הגג, הרי הגג נחלק מבני ר״ה מכל צדדיו ע״י הבליטות, אמנם באמת גם מ״ש האחרונים הנ״ל דהבליטות י״ל דין מקום פטור הוא ג״כ תמוה בעיני, דזה שפיר י״ל אם הי׳ הבליטות נמוכים ג׳ מהגג או גבוהי׳ מהגג, דהשתא שפיר

*) הנה מ״ש בתו״ס דכיון דאין הבליטה רק מצד א׳ אמרי׳ פ״ת מרוח אחת, כבר כתבתי למעלה שהוא תמוה, והנה שאין הבליטה רק מצד א׳ של הגג, עכ״ז נ״ל פ״ת מג׳ רוחות, ובע״כ נ״ל דתו״ס איידי לדעת רש״י וכמו״ש למעלה ע״ש.

י״ל שחולקות רשות לעצמן, משא״כ כשהן בשטח שוה עם הגג, מאיזה טעם נחלוק הבליטות מן הגג, ונעדיף כחן מן הגג לדין אותם למקום פטור, והרי עם הגג י״ל יותר מד׳, הגע עצמך אם הי׳ כותלי הבית מג׳ צדדיו בולטין ג״כ לחוץ, ועליהם עומדת הבליטה מהגג, ומחיצות הבית ניכרות מג׳ הצדדים גם על הבליטה, דהשתא אנחנו אומרים גוד אסיק על הגג וכן על הבליטה, רק הי׳ פרוץ לצד ר״ה כי אין למחיצה למטה מהבליטה, הא ודאי שהיינו דנין דין הבליטה כדין הגג ולא היה שום חילוק ביניהם, מעתה וכי משום שאין להבליטה מחיצות גם מן הצדדים נעדיף כחה לחלקה מן הגג ולדונה למקום פטור, אתמהה, אמנם נראה דודאי אם אין בבליטה ד׳ אינה חולקת רשות לעצמה ודינה כדין רשות שלפני׳ שהוא הגג, אך מ״מ אם אין בבליטה ד׳ אין לאסור לטלטל על הגג, אם י״ל מחיצות ניכרות מג׳ צדדיו רק מצד א׳ אין המחיצות נכרות מחמת הבליטה, והטעם בזה דכיון שי״ל מחיצות מג׳ צדדיו הרי מה״ת הוי רה״י רק אסרוהו ותיקנו שיעשה לחי או קורה ברוח רביעית, מעתה י״ל שלא גזרו חז״ל רק באם פרוץ הוא ברוח רביעית לר״ה או לכרמלית, משא״כ בגג שהוא למעלה מיו״ד וכל למעלה מיו״ד ה״ה מקום פטור, וא״כ ה״ה פרוץ למקום פטור, בכה״ג ל״ג חז״ל כלל, ואוקמי׳ אדאורייתא דבג׳ מחיצות סגי. אמנם זהו דוקא בשאין בבליטה ד׳ דנחשבת כמו הגג עצמו וא״כ הרי הגג פרוץ לאויר ר״ה שהוא למעלה מיו״ד דהוי מקום פטור, משא״כ אם יש בבליטה ד׳, א״כ הוי הבליטה כרמלית כיון שאי״ל מחיצות כלל וכל שא״ל מחיצות אינו רה״י כמו״ש רש״י, מעתה הרי הגג פרוץ לכרמלית והרי הוא בכלל תקנת חז״ל דאפי׳ י״ל ג׳ מחיצות וברוח הד׳ הוא פרוץ לכרמלית נאסר כולו, אם הוא פרוץ במילואו או יותר מעשר, ומעתה א״ש דברי תו״ס והרא״ש, דהתו״ס איירו שאי״ל בליטה רק מצד א׳, ובג׳ צדדיו י״ל מחיצות ניכרות, וע״כ אין לאסור לטלטל על הגג כ״א כשיש בבליטה ד׳ דאז הוי הבליטה כרמלית ינאסר הגג מטעם שפרוץ במילואו לכרמלית, אמנם הרא״ש איירי בשהגג בולט מכל צדדיו דהשתא אי״ל מחיצות כלל וכל שא״ל מחיצות אינו רה״י וכמו״ב רש״י והר״ש וע״כ נאסר הגג מצד עצמו, ולפי״ז יצא לנו לדין בענין הגגות, דאם י״ל בהם גוד אסיק בג׳ צדדיו הגם דבצד הד׳ א״י לומר גוד אסיק שרי לטלטל על הגג, דכיון שי״ל ג׳ מחיצות עי׳ גוד אסיק הוי רה״י ומה שהוא פרוץ במילואו ברוח הד׳ אין לאסרו דכיון שהוא למעלה מיו״ד, ואויר ר״ה למעלה מיו״ד הוי מקום פטור, ה״ה פרוץ במילואו למקום פטור ושרי, אם לא שי״ל להגג בליטה בצד א׳ רחבה ד׳ דהשתא הוי הבליטה כרמלית כיון שאי״ל מחיצות כלל. ונאסר ג״כ הגג מפאת שהוא פרוץ במילואו לכרמלית, אמנם אם אי״ל

להגג מחיצות ניכרות מג׳ צדדים או יותר, אז אסור לטלטל על הגג מפאת עצמו, דכל שאי״ל ג׳ מחיצות לא הוי רה״י וככ״ל וזהו הנ״ל בדינים אלו.... וכדברינו הנ״ל אפ״ל מ״ש הטוש״ע ב״פ דין זה דבגג הבולט הוי כרמלית בשו״ה סט״ז ובסס״י שע״ד, ולכאורי יקשה הני תרתי למ״ל, אמנם למ״ש א״ש דבסי׳ שו״ה איירי בגג יחידי ובעיי׳ שם שיהי׳ בולט לחוץ מב׳ או ג׳ רוחות אבל אם אין הבליטה רק מצד א׳ מותר לטלטל על הגג אם אין בבליטה ד׳ וכמבואר למעלה, אמנם בססי׳ שע״ד איירי בב׳ גגות שנפרץ הקטן לגדול ויתר הגדול מפאת הגיפופי׳ שי״ל בב׳ צדדיו אצל הקטן ע״כ חשבי׳ לדידי׳ הפרצה כפתח, ולפי״ז אפי׳ אם אין בליטה להגג רק מצד אחד והוא בהצד שהוא מחובר לקטן, דליכא לומר שם בצד זה גוד אסיק שוב אסור לטלטל גם בהגדול הגם שי״ל מחיצות ניכרו׳ בג׳ צדדיו דמ״מ בצד זה שהוא מחובר לקטן ה״ה פרוץ במילואו להקטן ודו״ק, ומעתה דברי המ״א תמוהין מאד במה שהביא דברי תו״ס בססי׳ שע״ד דשם גם לפי שיטתו בתו״ס עכ״ז אסור לטלטל על הגג גם אם אין בבליטה ד׳ ומשום בפרוץ במילואו להקטן וכמו״ש למעלה, ודיק היטב בכ״ז.

בסי׳ שמ״ט, הנה הט״ז אומר זה עוקר וזה מניח, והרב בא״ע שם וסימן שנ״ב התיר, וכן הסכים בתשו׳ עה״ג שאלה ק״ד, ועיי״ש דתורף דבריו הוא דקיי״ל כרבא דאמר בשבת י״א ובעירובין נ״ט דלא גזרינן גזירה לגזירה עיי״ש, ובמק״כ היא משענת קנה הרצוץ, דבכמה דוכתי׳ אשכחי׳ שגזרו שבותין אף בכרמלית, וכמ״ש התוס׳ והרא״ש בשבת ס״ד לענין תכשיטי נשים, וכ״כ עוד שם ד׳ ק׳. ד״ה כאו ועירובין פ״ה, ד״ה הני ושם פ״ט, ד״ה לא, לענין כאו בכרמלית, וכ״ה בשו״ע סס״י שנ״ז בהגהת הרב עיי״ש, ועי׳ במ״א סי׳ שמ״ח סק״ד, וכה״ג אשכחין בביצה ג׳. וד׳ י״ח, א״ו דאין לדמות גזירות הז״ל זל״ז וכמו שכתבו התוס׳ בעירובין נ״ה ד״ה אלא, ועי׳ בר״ן ר״פ כירה ובט״ז סי׳ רנ״ג ס״ק י״ג וט״ו. דגזרו אף גזל״ג ומשום •דקרוב הדבר לבא לידי איסור תורה עיי״ש, וא״כ כמו כן י״ל לענין זה עיקר כו׳ וכמו״ש התוס׳ בעירובין ל״ג: ד״ה והא לענין ביה״ש עיי״ש, ולכן דברי העה״ג אין להם על מה לסמוך, ועתה נחזי אנן אן דעת של תורה נוטה בראי׳ ברורה מש״ס אי גזרו ז״ע כו׳ אף ברשויות דרבנן, או לא, והנראה לי להביא ראיה ברורה לזה, דאף ברשויות דרבנן אסרו ז״ע וזה מניח, מהא דא״ר אבא, בר״פ ר״א דמילה דפעם שכחו להביא איזמל והביאו דרך גגות כו׳. ועיי״ש בתו׳ ק״ל. ד״ה ומי שרי, דלכתחילה לא היו עושין כר״ש נגד רבנן דפליגי רק בדיעבד כששכחו עשו כן. והי׳ תימא דז״ע כו׳ לא גזרו ברשויות דרבנן, יקשה גם עתה מי הכריחם לעבור אדרבנן יביאו איזמל ע״י ז״ע כו׳ דמותר לכתחילה, א״ו דאף זה אסור לרבנן, ולכן אמרינן שפיר שסמכו אר״ש נגד רבנן.

דפליגי עלי', ועוד נ"ל לה"ר לזה מהא דגרסינן בעירובין ט"ו. דרב הוי יתיב בההוא מבואה, א"ל לשמעי' זיל אייתי לי כוזא דמיא, עד דאתא נפל לחמא, אהווי ליה בידי' קם אדוכתי' כו', ואי כדעת הא"ע ועה"נ הנ"ל למה אוקים רב לשמעי' אדוכתי'. הי' לו להמתין עד שיבא אצלו ויטול הוא מיד השמעי' את הכוזא וכפ' הענה היעולה מהרב א"ע לענין תינוק הנימול, והיותר קשה, דמשמעות הש"ס שהשמעא כבר הוציא הכלי מרה"י ומבוי קודם שנפל הלחי, ואם כן כשהוציא בהיתר הוציא ואף שיניח השמעא עצמו את הכלי לפני רב לא הי' עושה כ"א הנחה לבד, וכמו אלו עקר מבע"י והניחו משחשיכה, וא"כ על מה ולמה העמידו רק על מקומו, א"ו כנ"ל דאף ברשויות דרבנן אסרו עקירה לבד או הנחה לבד, וע"כ שפיר אוקמי' רב לשמעי' אדוכתי', שלא ילך יותר אחר שנפל הלחי דאם הי' הולך יותר והא"כ יעמוד הי' עושה הנחה ברשויות דרבנן ודו"ק, הנה הוכחנו דאף ברשויות דרבנן אסרו עקירה לחוד או הנחה לחוד ואין להתעקש ולומר דשאני חצר שאינה מעורבת מכרמלי' [וע"כ אין ראי' מהך דשבת] הא ליתא דחזינא בדוכתי טובא דחד דינא אית להו וכדאשכחי' נמי בעירובין ק"א. דקרי לירושלים כרמלית, אף שאינה רק חצר שאינה מעורבת וכדפרש"י שם בפ"ק וא"נ: ד"ה ירושלים, וכ"פ ה"ה ברפ"ק ד"ה עירובין ועי' בכ"מ רפי"ד מה' שבת ובב"י סי' שמ"ה, ועי' תוי"ט בפי' בתרא דעירובין, ואדרבא

חצר שאינה מעורבת קילא טפי מכרמלית וכמו"ש התו' והרא"ש בשבת ס"ד, ועי' בשו"ע סי' ש"ג ושל"ד, איברא דחזינא לתו' בעירובין ד' ע"ז ד"ה הכא שכתבו אליבא דרב שיש להחמיר יותר בחצר שאינה מעורבת מבכרמלית עי"ש, וכ"כ הריטב"א שם בחי' אולם הא ודאי דבריהם צריך ביאור. דלפי דבריהם יקשה מאי מקשי' בש"ס שם ד' פ"ז. אמאי דבעי' למימר שם אלא באגפי' ולהלך כו' והא ר"י אף ברשויות דרבנן אמר כו' עי"ש ודחקי' לשנויי דהיא זעירי אמרה, ומאי קושי' שאני ב' חצרות מכרמלית וכנ"ל. א"ו הדבר ברור שלא כתבו התוס' והריטב"א דיש להחמיר יותר בחצר שא"מ מבכרמלית, אלא דוקא היכי דאף ברשויות דאורייתא מותר. ובעינא למימר הז"ל עשו חזוק לדבריהם יותר משל תורה, אז שפיר איכא למימר דזה דוקא באיסור הקל, וכגון חצר שא"מ, משא"כ כרמלית דאיסור חמור ודמי כשל תורה א"צ חיזוק יותר משל תורה, אבל ודאי היכי דאף ברשויות דאורייתא אסור פשיטא דאין לנו לומר שבחצר שא"מ אסור ובכרמלית התירו מחמת שאיסורו חמור א"צ חיזוק והרי אף ברשויות דאורייתי' אסרו וז"ב ופשוט, וא"צ לפנים. ומעתה בזה עוקר כו' דאסרו ברשויות דאורייתא והזינא לה, דאף בחצר שא"מ אסור וכמו שהוכחנו מהך דשבת פשיטא דאף בכרמלית אסרוה ובפרט שכבר הוכחנו מהך דעירובין דאף במבוי אסרו ז"ע כו' וכנ"לי פשוט הדבר מאד דאף בכרמלית אסרו וזה ברור

למנין ועי"ש בעירובין ט' א' לענין בין להייב כו' ע"ש וד"ל. איברא דלכאורה יש להי"ר דמותר ז"ע כו' ממה שהקשו התוס' בפסחים ר"פ אלו דברים' אמאי שאלו שם שבת ולא הביא סכין מהו' והקשו הא אין ר"ה בירושלים כו' עי"ש במה שתי' ולכאורה הוא תמוה דנהי דאין ר"ה בה עכ"ז כרמלית היא וכנ"ל. ואסורה מדרבנן וכבר שנינו שם דאף שבות אינו דוחה ועי' תו' שם ס"ו: ד"ה הנה א"ו דס"ל לתו' דלא גזרו שבותין בכרמלית וא"כ יכול להביא עי' ז"ע כו' או פחות מד"א. הן אמת שראיתי במהרש"א שם שכתב' דקושי' הש"ס והלא מחמר הוא היקשה להם, אי נימא דאין ר"ה בירושלי' עי"ש אבל אין זה בלשון התוס' דב"מ כ"ג. ד"ה דנפול, שכתבו שם בביאור יותר דקודם שנכרכו הי' מותרין בטלטול עי"ש, עי"ש וא"כ ע"כ נ"ל כמ"ש, ונע"ק עכ"פ הדבר ברור מכמה ראי' ברורות דאסרו כל השבותין בכרמלית ושאר רשויות דרבנן, ועוד נ"ל להי"ר. ממה שהשמיט הרי"ף הך בעי' דרבא בריש שבת אגוז בכלי כו'. וכן השמיט הך בעי' דר"י שם ה'. זרק חפץ, וחזר וקבלה כו' וא' נימא דברשויות דרבנן הותרה ז"ע כו' א"כ טובא נ"מ לדינא מהני בעיות, והיו להרי"ף להביאם ובפרט דקי"ל דספק בכרמלית לקולא וכמו"ש הרי"ף והרא"ש בפ"ב דשבת, א"כ בהנהו איבעיות הנ"ל היו מותר לכתחילה וכל כי הא הוה ליה לאפרושי, א"ו דאף ברשויות דרבנן אסרו הנחה לחוד או עקירה לחוד. ולכן אין נ"מ כלל מהני איבעי' הנ"ל ודו"ק היטב. ומה שהביא הרא"ש הני בעיות המעיין היטב ברא"ש בכולי מכילתא יראה דאין מזה קושי' וד"ל. **בסי'** שנ"ח סעי' יו"ד, מי שיש לו גנה בחצרו, נ"ב היינו בעת שנזרע אבל בעת דליכא זרעים דינה כשאר החצר כן משמע מרש"י שבת זיין א' ד"ה כגון כו' עי"ש, ודו"ק ועי' לעיל ס"ב ובמ"א סק"ח.

אמרתי לבאר בדין נוה"פ, דקיי"ל בסי' שס"ב ס"א דאין הקנים שלמטה צריכין ליגע בקנה העליון, עי"ש, אולם הט"ז בסי' שס"ג ס"ק י"ט כתב דאם הגג מפסיק בין הקנה העליון להקנים שלמטה לא הוי נוה"פ עי"ש, ובתו"ש שם הקשה ע"ז דהא דין זה דא"צ ליגע למדו בש"ס בעירובין ד' י"א ב' מהך ברייתא דכיפה, והרי שם העיגול מפסיק בין המזוזות ובין התקרה הישרה. ממילא מוכח מזה דאין ההפסק פוסל בזה עי"ש, אמנם לפי הנראה דדברי הט"ז מוכרחים מאד, דהנה הטעם דא"צ ליגע, עי' בתשו' הרא"ש ח"ב סי' ק"ו דדעת השואל הי' דהוא מטעם דאמרי' חבוט רמי המשקוף העליון על הקנים, וע"כ הוי ס"ל להשואל דאם הקנים שלמטה אינן שוין רק האחד ארוך מחבירו לא הוי נוה"פ, דאם נאמר חבוט רמי יהי' המשקוף מונח באלכסון, והוי כמו ניתו א' בשמים וניד' א' על הארץ דחשיב פתחי שמאי, ולא חשוב פתח, והרא"ש השיב לו, דאין הטעם משום דאמרי' חבוט, רק הטעם הוא

משום דאמרי׳ גוד אסיק הקנים שלמטה עד העליון ולפי״ז לא איכפת לן אם קנה הא׳ ארוך מחבירו, דלעולם אמרי׳ בג׳ הקנים גוד אסיק, והקנה העליון נשאר מונח בשוה עי״ש והובא במ״א בקצרה בסי׳ שס״ג ס״ק ח״י עי״ש, ומעתה כיון דעיקר ההיתר בכאן הוא מטעם דאמרי׳ גוד אסיק, לפי״ז הרי מבואר והדי׳ בסי׳ שמ״ה סט״ז בגג הבולט כו׳ בענין שאין מחיצות הבית ניכרות ל״א גוד אסיק, דל״א גוד אסיק כ״א היכי שהמחיצות ניכרות על הגג, וכמו״ש בט״ז שם סק״ו, והנה שבתו״ש שם הביא בשם תו״ס דבעי׳ שתהי׳ הבליטה רוחב ד׳ דוקא עי״ש וכ״ה במ״א ססי׳ שע״ד, אמנם כבר הארכנו לבאר בתשו׳ דלמעלה, דלכ״ע ל״א גוד אסיק אם אין המחיצות ניכרות למעלה לעומדים על הגג, וכ״כ התו״ש בעצמו בססי׳ שע״ד, ודברי תו״ס הנ״ל הם ענין אחר, וכמו שמבואר שם בארוך, וא״כ דברי הט״ז בשס״ג הנ״ל מוכרחין דכל שהגג בולט בענין שאין הקנים שלמטה ניכרות לעומד על הקנה העליון ל״א גוד אסיק, וממילא מבואר דלק״מ מהך דכופה, דשם ניכרין מחיצות הרגלים על העיגול ואמרי׳ גוד אסיק והעיגול כמו שאינו, משא״כ בנידן הט״ז שיש הפסק בין הקנה העליון להקנים שלמטה, וכ״כ בתש״ו ברית אברהם חא״ח סי׳ ט״ז דדברי הט״ז נכונים ולק״מ מהך דכיפה מטעם הנ״ל עי״ש, וכ״כ עוד שם בסי׳ י״ט אות ה׳ עי״ש, וע״כ הדבר ברור

דאין לזוז מדברי הט״ז הנ״ל וכ״כ בא״ר שם עי״ש, והנה בהך דכיפה לכאורה יש לעיין איך מוכיחין בש״ס מכאן דא״ל לינע הרי שם בכיפה הרגלים הולכים עד למעלה. ועיקר החסרון שם הוא מפאת העיגול, מעתה אם נאמר חוקקין וניקח מן העיגול מה שהולך באלכסון ממילא נשארו הרגלים עד התיקרה העליונה ההולכת בשוה. וה״ה הן נוגעות בהתקרה, וראיתי בת״ח שהרגיש בזה וכתב דע״כ גרסי׳ ואמר אביי דמפי׳ דאביי מוכח דא״ל לינע דהא רבנן ס״ל דל״א חוקקין ועכ״ז מודו דאם יש ברגלים עשרה חייבת, וכיון דלא ס״ל חוקקין הרי העיגול מפסיק ובע״כ צ״ל דא״ל לינע עי״ש, ואכתי לא א״ש לל״ק דרש״י דל״ג ואמר אביי עי״ש ותו דאפי׳ מדברי אביי לא מוכח מידי די״ל דרבנן ס״ל דל״א חוקקין להשלים השיעור, דעתה אין שיעור ברגלי׳ כדי פתח רק ע״י החקיקה יהי׳ השיעור ל״א חוקקין להשלים, אבל חוקקין לבד היכי דיש שיעור בלא״ה שפיר י״ל דגם רבנן ס״ל דאמרי׳ חוקקין, וכדאשכחן בפ׳ עושין פסין י״ט ב׳ גבי דיומדין דאמרי׳ חוקקין עי״ש, אמנם לפמ״ש בהגה״ת אלפסי בשם ריא״ז בה׳ מזוזה, דאפי׳ אם השוה פני הכותל ועשאו שוה וחלק עכ״ז לא חשיב מזוזה, הואיל ולא נעשו לתיקון הפתח, וכן ראיתי בספר משכנות יעקב סי׳ ק״י הביא בשם הרא״ה והריטב״א ושפי׳ דס״ל דבעי׳ דוקא שיהי׳ מזוזות מיוחדות לשם פתח, הא

לא״ה אפי׳ יש גיפופי מהכותל כל שלא נעשה בהם מזוזה לשם פתח לאו כלום הוא. ופטור ממזוזה עי״ש באורך, לפי״ז א״ש דאפ״ת חוקקין את העגול ותהי׳ המזוזה בשוה עד המשקוף עכ״ז לא נחשב למזוזה רק הרגלים שנעשו לשם תיקן הפתח אבל למעלה מרגלים עד התקרה לא נחשב למזוזה כלל מאחר שלא נעשה לשם תיקון הפתח, ושפיר אמרי׳ שיש כאן הפסק בין הרגלים לתקרה העליונה דהגם שהרגלים הולכים בשוה. עד התקרה, עכ״ז לא נחשב למזוזה רק הרגלים. בלבד ולא יותר וכנ״ל ושפיר מוכח מכאן דא״נ ליגע, ודו״ק, ומעתה נסתמדו דברינו דלמעלה, דשם בכיפה עכ״פ הרגלים ניכרות אל התקרה, ושפיר אמרי׳ גוד אסיק משא״כ בגג הבולט וכנ״ל ודוק היטב בכ״ז.

ראיתי לעיין בדין המבואר באו״ח סי׳ שע״ד ס״א דאפי׳ נסתם בחול ונפתח בשבת שרי עי״ש ומקורו נובע מתו״ס ורא״ש ספ״ב דעירובין. עי״ש היטב, ובמ״א בסי׳ שנ״ה סק״ט הניח ד״ז בצ״ע עי״ש גם הפמ״ג במ״א רסי׳ שע״ד הניח בצ״ע דברי הרא״ש הנ״ל עי״ש. וראיתי בק״נ בעירובין שהתר ליישב קושי׳ המ״א הנ״ל באמרו דעיקר ראי׳ הרא״ש הוא דסתמא קתני בברייתא ואיירי בכל גוונא איך בספינות גדולות. גם גבוהית י״ט כו׳ עי״ ודבריו אלה תמיהין למאד, דא״כ תיקשי למ״ל קשורות, הרי מנד איסור טילטול אעפ״י אם הי׳ של אדם אחד מותר לטלטל מזל״ז אך אם הם רחוקות מזל״ז מאחר שגבוהות י״ט, וכדאמרי׳ בש״ס ר״פ הזורק נ״ז, אם היו רשויות שלו מותר, וכ״ה במרדכי ר״פ הזורק גבי ספינות עי״ש, והביאו הרב בסי׳ שנ״ה ס״א, וא״י משום שהם של שני ב״א וצריך עירוב וע״כ צריך שיהי׳ אפשר לטלטל מזל״ז להדדי דזל״ז א״י אפשר לערב, וכמו שאין מערבין הוכי דליכא פתח ביניהם, אך לפי״ז תיקשי מאחר שהם מוקפות זל״ז והם ספינות גדולות דלא ניידי תו קשורות למ״ל, וא״כ דברי הק״נ תמוהין אצלי, וראיתי בחי׳ אבן העזר שכתב ליישב קושי׳ המ״א הנ״ל, דעיקר ראי׳ ברא״ש הוא אליבא דר״ה דס״ל בשבת ד׳ ק׳ ב׳, דמארעא משחינן, וא״כ הוי מקום פטור עי״ש ולדידי׳ א״ש קנת, דבעי׳ קשורות משום עירוב, ואיירי בספינות קטנות דניידי, אך אכתי תיקשי מנ״ל להרא״ש להוציא דינו מזה, מאחר דע״כ נ״ל דאיירי בספינות קטנות, א״כ כבר י״ל דאיירי באין י״ט מקרקע הים וכמו״ש תו״ס בד״ה גמירי בשבת ד׳ הנ״ל ואין זה דוחק דהא בעירובין בפ׳ מי שהוציאוהו, אוקי׳ למתני׳ במהלכת ברקק (והנראה שע״כ לא הקשו התו״ס בשבת ק״א א׳ ד״ה עמוקה אר״ה ממתני׳ רק מברייתא ומשום דמתני׳ אפ״ל כנ״ל, משא״כ שם בדרי״ה ע״כ מטלטל דרך מקום פטור וד״ל).

וראיתי בחי׳ רשב״א בשבת שכתב דר״ה הוציא דינו דבעי׳ זיז ממתני׳ שם עי״ש, ואך לדידי׳ אין הכרח לראי׳ הרא״ש בעירובין הנ״ל, דשפיר י״ל דמאחר שתיקנו

הז"ל שיהי' הים דין כרמלית בלא זה, הדר תו הוי ככרמלית גמורה כל היכי דליכא זה והדק"ל ומה שנראה לי בזה עמ"א סי' שס"ב סק"ד מ"ש בביאור דברי הרא"ש בשבת, ודייק הטור והפוסקי' עם דבריו היטב, והיוצא מדבריו דבהדא למעליותא סגי להתיר אף במזיד, או במחיצה בר"ה, אם שכבר הי' עם בשבת זה דאמרי' חזר להיתרו הראשון, או במחיצה ברשויות דרבנן. ואף אם לא הי' עם מחיצה כלל, דליכא למימר בה חזר להיתרו הראשון עי"ש וקשה לי ע"ז מהא שכתב הרא"ש בעירובין פ"ב דין ד' בעשה מחיצה ע"ג מחיצה בקרפף ונבלעו מחיצות התחתונות דבשבת הוי מחיצה דכל מחיצה הנעשה בשבת בשוגג הוי מחיצה וכ"ש נעשה מאליו עי"ש מבואר הדבר דבמזיד לא הוי מחיצה, והגם דמתחלה הי' ג"כ רה"י כמבואר, ובע"כ יצטרך לחלק דשם לא היו מותר מעולם, משא"כ כאן שהי' מותר בשבת הקודם, ואיכא למימר בי' חזר להיתרו הראשון והיכי שעשה מחיצה בר"ה, בעי' שיהי' מותר בשבת זה דוקא, וכל אלה חילוקים דקים לא שיערום הראשונים, וכל כי הא הו"ל לפרושי בהדי' ולא לסתום כל כך, ותו קשה לדידי' למה זה ציר הטור במחלוקות שעשו ג' ב"א והבדילו גם ביניהם במחלוקות כו' הו"ל לצייר בקיצור, שעשה אחד מחיצה במחלקת בר"ה בע"ש, ובשבת נגללה והזרה ונפרשה ה"ה מחיצה כנ"ל, ועי' בהי' הגהות שעמד ע"ז בשם מהרל"ח, ותו דכל עיקר יסודו של המ"א מה שלא נסתפק הרא"ש בתי' דכאן הי' מחיצה מקודם וכמ"ש הר"ן, הוא משום דברי הרא"ש בעירובין הנ"ל דאיירי ע"כ בנפסק בחול, ויהי' הפירוש ברא"ש כפי' הק"נ או כפי הא"ע הנ"ל יהי' איך שיהי' היא גופא תיקשה יותר הו"ל להרא"ש להעמיד הברייתא בנפסק בשבת דהשתא הוי כולי בחד גוונא ולא יצטרך לדחוק א"ע בתי' שונים כנ"ל ודו"ק,

אמנם מה שנ"ל בישוב דברי הטור הנ"ל, דאיהו ס"ל דבעי' תרתי למעליותא דוקא שיהי' רה"י בלא"ה והמחיצה אינו רק לחלק דיורין ושהי' מחיצה מקודם וכ"כ בהדי' למעיין היטב בתי' רשב"א. והוכרחו הפוסקים הנ"ל לומר כן, דאם לא נחלק רק בהי' מחיצה מקודם שרי אף בנעשה מחיצה בר"ה, א"כ יקשה מהא דאמרי' בעירובין ד' ק' גבי יבשו מים בשבת ובאו בשבת, דפריך שם מר"נ. והרי שם איכא למומר ג"כ חזרו להיתרא הראשון, דכבר הי' מחיצה מקודם בעת שלא יבשו המים וכבר עמד המהרש"א ע"ז שם, אמנם לדברינו א"ש דחלוק הוא הך מחיצה שנעשית בין שתי הנרות לשאר־מחיצות, וכמו שחילק הרא"ש בזה בספ"ק דעירובין לענין שבת הואיל והותרה הותרה, דשארי מחיצות בעי' לענין היתר טילטול דזולתם לא הוי רה"י אך שיש מהם שאין האיסור רק מדרבנן, וכמו בנפרץ לכרמלית וכדומה עכ"פ עת' שגזרו רבנן ע"ז, בעי' המחיצה לענין גוף הרשות להתירו בטילטול, וזולת המחיצה אסור

לטלטל שם, אף אם הוא כולו של אדם (אחד) משא"כ בהך מחיצה שבין ב' חצירות שאינה רק לחלק הדיורין, אבל בגוף הדבר לשוי' רה"י אינן צורך במחיצה זו, ועי"כ אם הי' כולו של אדם אחד הי' מותר לטלטל שם, אף זולת מחיצה זו, ועי"כ לא החמירו בזה כילי האי ומתירין בה אף בנעשית במזיד, וכמו כן אם נפלה בשבת אמרי' הואיל והותרה כו'. וזהו שפי' הרא"ש בשבת דהך דמחלצאות איירי בענין שאין צורך למחיצה זו, לענין גוף היתר הטילטול, אם היו של אדם אחד, רק עיקר המחיצה הוא משום שיש כאן שני ב"א. ועי"כ מקלי' בה, וכמו הסיא דספינה, עיקר צורך הקשר אינו נצרך לענין גוף היתר הטילטול, אם הי' כלה של אדם אחד דאיירי באופן שמותר לטלטל אם הי' כלה של אדם אחד אף אם לא הי' קשורות, וכגון שגבוהות י"ט וכדומה, וכל עיקר צורך הקשר הוא משום שהם של ב' ב"א, וצריך לערב ביחד, ועי"כ מקלי' בה, כנ"ל.

מעתה שוב לק"מ מיבשו מים, דשם לפי מה שגזרו חז"ל, אין כאן שום מחיצה לענין גוף היתר הטילטול, ואף הם של אדם אחד אסור לטלטל שם לפי תקחז"ל, א"כ הרי נעשה מחיצה בשבת, ואסור כנ"ל. היוצא מדברינו, דהאי דינא בשבת הואיל והותרה הותרה, והאי דינא דמחיצה הנעשה בשבת במזיד בני חדא בקתא נינהו, דבתרוייהו בעי' שתהא גוף המחיצה קיימת, שיהי' מותר לטלטל שם אם הי' של אדם (אחד). ואין האיסור רק משום שהם של בב"א ובעי' המחיצה לחלוק הדיורין במחיצה כזו מתירין גם בנעשה במזיד, גם אמרי' בה הואיל והותרה הותרה, עי"ש ברא"ש בשבת ובעירובין ספ"ק דוק ותשכח שכ"ה, ומ"ש המ"א בסס"ב על הרא"ש בשבת דלמה לא מוקי דר"כ קאי אסיפא דברייתא כפירש"י. המדקדק היטב יראה דלק"מ. וזהו כל עיקר בנינו של הרא"ש שם שנאמר דר"כ קאי אדעלמא, דאם נפרש דר"כ אמר האי לא שנו אהך ברייתא א"כ תו ליכא לפרש דהא דפריך בש"ס אינו והא"ר נחמן כו' דפריך מהך ברייתא ארב נחמן, דמאי קושי', והלא ר"כ ראה אותה ופירש בהדלא שנו אלא לזרוק, ובע"כ צריך לומר, דעיקר קושי' הש"ס הוא ארב ספרא דמתיר לטלטל מזו לזו, מר"כ דאמר אבל לטלטל אסור, וא"כ כי משני המזיד איתמר, הדבר מבואר דגם בהך ברב ספרא יש לחלק בין שוגג למזיד, וזה מבואר כפרש"י דאילו לחילוק של הרא"ש לא הי"ל לתרץ אמזיד איתמר רק הי"ל לומר דר"כ אמחיצה הנעשה לענין גוף היתר טילטול איתמר כנ"ל אשר עי"כ הוכרח הרא"ש לפרש דר"כ אדעלמא קאי, דהשתא שפיר י"ל דהא דפריך בש"ס אינו והא"ר"כ כו' דפרוך מהך ברייתא אר"נ, וכמו"ש הרא"ש בפירושו, ועי"ז משני דר"כ אמזיד איתמר אבל בשוגג הוי מחיצה אף לטלטל דהשתא שפיר י"ל דהא דתני' בברייתא בסתימות שמה מחיצה ודומי'

דרישה, הוא משום שוגג, אבל במזיד באמת לא הוי מחיצה רק לזרוק ולא לטלטל וא״ש ודו״ק. הן עתה א״ש בפשיטות טפי הרא״ש דספ״ק דעירובין, דמאחר דהדבר מוכרח דשם איירי בענין שאין כאן שום חסרון בגוף המחיצות, רק החסרון הוא מצד שהם של שני ב״א, וכמו במחלוקות שנפרשו המחיצות המבדילות ביניהם כמו״ש הרא״ש שם, א״כ הא בכה״ג אמרי׳ שבת הואיל והותרה הותרה, וכמו״ש הרא״ש בספ״ק דעירובין מההיא דכל גגית, וכמו כן ההיא דספינה ע״כ איירי בכה״ג שאין כאן חסרון מחיצות מצד הרשות, רק מצד חילוק דיורין, דומיי דכותל שבין שני חצירות וכנ״ל וא״כ למה לא נימא שבת הואיל והותרה כו׳ אע״כ צ״ל דאיירי בנפסק בחול, וא״ש. ומ״ש התו״ס בשבת הטעם משום שנפרץ לר״ה עי״ש זהו לפירש״י אמנם לפי מה דמסקי שם בדיבור שאחריו כפי׳ ר״ת, כתבו באמת וצ״ע בשמעתא דהואיל והותרה כו׳ עי״ש, כ״ז נראה ברור ונכון בס״ד.

בסי׳ שפ״ב בדין המבואר בהגהת הרב ס״א בישראל שהשכיר כו׳ דלא השכיר כו׳ שיאסור עליו כבר הקשה ע״ז הט״ז בסי׳ שפ״ד מהדין דאנ״ח המבואר שם עי״ש והאחרונים כתבו לתרץ דחיל המלך לאו בדעת בעה״ב תלי׳ עא״ר ובפמ״ג שם, ותמהני דאם אמרו כן עמ״ש הרשב״א והשו״ע בין בחזקה כו׳ ומה יאמרו עמ״ש שם בין ברצון כו׳ דהשתא בדעת בעה״ב תלי׳, וראיתי בא״ר שם שכתב לענין אחר, בחיל המלך גם ברצון הוי כמו בחזקה והוא ע״ד כופין אותו כו׳ עי״ש, וכמו כן נאמר אנן בדידן דגם ברצון לאו בדעת בעה״ב תלי׳. אולם אכתי תיקשי מ״מ בס״א דברשות אוסר ולא שלא השאיל או השכיר לו אדעתא שיאסור עליו, והפמ״ג כתב די״ל דשם איירי שבעל החצר הוא עכו״ם ושכרו ממנו, ובכה״ג אוסר האכסניא עי״ש, וז״א בכ״ז שלא החזיר המעות א״י להזור משכירותו כמו״ש בסימן שפ״ב ס״ו. וא״כ אפי׳ נתן רשות לאכסני׳ די בשכירות הראשון כמו״ש שס״ח ועי׳ בא״ר שם, אך י״ל כתי׳ הפמ״ג הנ״ל אך באופן אחר קצת, והוא שי״ל לבעל החצר בית שם, ואינו דר בחצר הנ״ל דהשתא א״צ לשכור ממנו כמו״ש בסי׳ שפ״ג ומעתה שנתן רשות לאכסני׳ לדור בביתו אוסר כמו העכו״ם עצמו. אולם פשטות לשון הירו׳ ותוס׳ ורא״ש וש״פ משמע דאיירי בחצר של ישראל שבא לשם אכסני׳ עכו״ם כמו שמבואר למעיין בדבריהם. אולם אכתי י״ל כתי׳ הב׳ של הפמ״ג, שם שבעה״ב בעצמו אינו דר שם, ול״א נרסי׳ שפ״ב רק שאין דעתו שיאסור עליו דוקא, וכ״כ בחסד משה עי״ש. אמנם כל עיקר דין זה שכתב הרשב״א דודאי לא השכיר לו כדי שיאסור עליו הוא לכאורה תמוה מאד, דבשלמא אם היו הז״ל מחלקים באופני השכירות לעכו״ם שאם הי׳ השכירות באופן זה אוסר, ואם הי׳ באופן אחר אינו אוסר והבעה״ב השכיר בסתם. אז שפיר י״ל דאמדי׳ לדעתי׳ דודאי השכיר

על אופן המותר ולא על אופן האסור. אמנם באמת הרי אין הדבר כן, שחז"ל לא חלקו בזה כלל, וכללא אמרו דדירת עכו"ם אוסר, ושלא יועיל לזה שום תיקון זולת שכירות, והכל מטעם שלא ידור עמו, א"כ מה בכך שהבעה"ב השכיר לו ע"ד שלא יאסור העכו"ם, הא בדידיה תלי' האיסור הרי אפי' ביטל העכו"ם רשותו או נתנו במתנה אינו מועיל והצריכו דוקא שכירות, בכדי שיהי' הדבר קשה עליו ויצא משם, וא"כ כיון שהשכיר ביתו לעכו"ם, ממילא חל עליו האסור מתקחז"ל, ומה בכך שאין רצונו שיאסור עליו גם אי"ל דהכוונה היא לומר שאין בדעתו שיאסור עליו וכלל דמי שכירות רשותו בדמי שכירות הבית לעכו"ם, דז"א דכל שלא"א בפירוש שמוכר רשותו בעד סך כזה אינו מועיל וכמו"ש הרב שם ברס"י שפ"ב לענין ישראל ששכר מעכו"ם שאין שכירות הבית מועיל לענין שכיר העירוב. ועי' בדברי הרב בסס"י הנ"ל שכתב להבליעו בשכר הספינה, ומבואר בבי' שם בשם שבלי לקט שצריך לי' בפירוש. ועמ"א ובפמ"ג שם. וראיתי בא"ר רס"י שפ"ב שהקשה על דין הנ"ל ממ"ש בסי' ש"ע ס"ב דבעי' שיהי' לו תפיסה בבית דוקא. וכ"מ בלבוש סס"י שפ"ד דלא סמכינן על ה"ט דלא השאיל להם ע"ד שיאסרו עליו לבד. ובעי' שיהיה לו תפיסה בבית עי"ש ותי' ע"ז ב' תי'. א' דכאן מיירי גם כן שי"ל תפיסה בבית או דמצי לסלקו ב' דבעכו"ם מקילין יותר מישראל עי"ש. והנה תי' הב' א"א לאמרו בלבוש סי' שפ"ד דאיירי ג"כ בעכו"ם גם אחרי בשעמדו בביתו ברצון הבעה"ב כמבואר בדבריו שם. ועי"ז כתבו שם הטעם דמסתמא לא נתרצה שיאסרו עליו ועכ"ז לא התיר כ"א בשי"ל תפיסה בבית עי"ש. אמנם תי' הא' אפשר לאמרו. וכן ראיתי בביאורי רבינו הגאון רס"י שפ"ב שכתב דאיירי במצי לסלקו, וכ"כ עוד שם בסס"י שפ"ד עי"ש. ומעתה א"ש דמ"ש דלא השכיר לו כדי שיאסור עליו הכוונה דמסתמא השכיר לי' אדעתי' דמצי לסלקו ובכה"ג אינו אוסר. אך אכתי י"ל לעיין בזה. דהנה לפי המבואר בש"ס ס"ה ב' משמע דבדיניהם תלי' הדבר במנהג המקומות מי ששכר בית מחבירו בסתם' יש מקומות שיכול לסלקו בכל עת שירצה ויש מקומות שא"י לסלקו עד כלות הזמן וכמ"ש בש"ס שם היכי דלא מצי מסלק כו'. היכי דמצי לסלק כו'. וכ"ה בחי' ריטב"א שם שכתב כי תיבעי לך לפי מנהג עירינו דמצי מסלק לי' כו' עי"ש. ולפי"ז יקשה על דינא דרשב"א הנ"ל במאי עסקי' אי בהתרא דמסלקי. א"כ למה הוצרך לה"ט דודאי לא השכיר לו לאסור עליו בלא"ה כיון דיכול לסלקו בכל עת שירצה אינו אוסר. ועי' בסי' שפ"ב ס"ח. ואי בהתרא דלא מסלקי, מה אהני לן ה"ט דודאי לא השכיר לו אדעתי' שיאסור עליו דמ"מ כיון שלא התנה עם העכו"ם והשכיר לו בסתם. אם ירצה לסלקו לא ישמע לו העכו"ם כיון שהוא באתרא דלא מסלקי. וא"פ הרי א"י לסלקו ושוב אוסר עליו מצד תקחז"ל וכו'. ול"ד

למ״ש תוס׳ והרא״ש ד׳ ע״ב א׳ בתלמידים כו׳ שאינן אוסרין משום שלא השאיל רשותו לאסור עליו. נמנו לסלקינהו כו׳ ע״ש. דשם בישראל עסקינן וא״כ י״ל דס״ל דזה הוי הומדנא דמוכח דמסתמא לא השאיל להם באופן שיאסרו עליו. והיינו שלא יוכל לסלקם, א״ו שלא השאיל להם רק באופן שיוכל לסלקם בכל עת שירצה בכדי שלא יאסרו עליו. וכיון שהוא הומדנא דמוכח הוי כאילו התנה בהדי׳. וכ״ז בישראל אבל בעכו״ם ודאי דבדיניהם לא יוכל לסלק את העכו״ם כיון שהשכיר לו בסתם והוא בהתרה דלא מסלקא וכנ״ל, וא״ל כמו כן על הלבוש בסי׳ שפ״ד בהכ״ה שעמדו אגל הבע״ה שכתב דאם י״ל שם בבית כלים שאינן נטלין בשבת אינן אוסרים דמסתמא לא נתרצה להם שיהי׳ אוסרין עליו ע״ש, ולמ״ל ה״ט דמסתמא כו׳ בלא״ה שרי כיון שי״ל תפיסה בבית האכ״ה, די״ל דהלבוש לטעמי׳ אזיל שכתב שם דבחזקה אינן אוסרין רק אם עמדו שם ברצון אוסרין וא״כ י״ל דאיירי שאכ״ח באו בשבת ונתרצה להם הבעה״ב לתן להם חדר מיוחד והי׳ לו שם כלים שאינן נטלין בשבת. ואחר שעמדו האכ״ח בחדרם הוציאו הכלים הנ״ל לחוץ ולא הניחו הכלים הנ״ל בחדרם. ועכ״ז אין אוסרין דאמרי׳ מסתמא לא נתרצה הבע״ה רק באופן שיהי׳ הכלים הנ״ל בחדרם בכדי שלא יהיו אוסרין עליו, ומה שהוציאו את״כ הכלים הנ״ל לחוץ הוא שלא ברצון הבעה״ב. והוי זה כמו עמדו שם בחזקה שאין אוסרין וכנ״ל. אמנם לפי מ״ש האחרונים הנ״ל דגם בחזקה אוסרין מפאת דין המלך, א״כ כמו כן בהתרה דלא מסלקי׳ א״י לסלק העכו״ם מפאת דין המלך, מעתה שפיר יקשה מאי אהני לן מה דאמרינן דדעת בעה״ב הי׳ שלא יאסור עליו וכנ״ל. וי״ל לדעת האחרונים הנ״ל דל״א דד״ד רק בדבר שהוא לתועלתו וכמו באכ״ה, משא״כ בדינין שבין אדם לחבירו ל״א דד״ד וכמו״ש הפוסקים ועש״ך חו״מ סי׳ ע״ג ס״ק ט״ו ע״ש, וע״כ שפיר אמרי׳ כיון דמעיקר הדין יכול לסלק את העכו״ם דאומדנא דמוכח שלא השכירו כ״א על אופן זה שיכול לסלקו וכנ״ל, ל״ת מה שהעכו״ם לא ישמע לו, דזה הוי כמו שלא ברשות אינו אוסר, וא״ל עמ״ש דאמדי׳ לדעתי׳ דבעה״ב שבודאי לא השכירו ע״ז שיאסור עליו, ואמרי׳ דודאי הי׳ בדעתו שיוכל לסלק ולמה לא נשאל את הבעה״ב בעצמו איך הי׳ בדעתו בשעת השכירות, הא לק״מ, דבאמת לא הי׳ בדעת בעה״ב כלל מענין זה בשעת השכירות רק דאנן הכי קאמרי׳ דאי הוי אמרי׳ אז לבעה״ב שיאסור עליו את רשותו, בודאי לא הי׳ מתרצה לזה ולא הי׳ משכירו רק על אופן שיוכל לסלקו בכדי שלא יאסור עליו וכנ״ל ומפאת זה א״ש ג״כ דלא תיקשי קושיא דאמרי׳ דודאי לא השכיר לו שיאסור עליו, והי׳ בדעתו שיוכל לסלקו וכו׳, ולמה לא נאמר להיפך כיון שהוא משכיר לו סתם והוא יודע שלא יוכל לסלק העכו״ם עפ״י דיניהם, א״כ הי״ל להתנות בפירוש שאינו משכיר לו כ״א על אופן זה, . ומדהשכיר

לו בסתם, מסתמא נתרצה גם על אופן זה שלא יוכל לסלקו. אמנם לפי האמור א״ש. דבאמת בשעת השכירות לא עלה כלל על לב הנעה״ב ענין זה שיאסור לו רשותו בשבת, רק דאמדי׳ לדעתי׳ דאם היינו מזכירין לו אז ענין זה בודאי לא הי׳ משכירו בסתם והי׳ מתנה בפירוש שאינו משכירו כ״א על אופן שיוכל לסלקו בכדי שלא יאסור עליו וא״ש. אך אכתי תיקשי בנכנסו ברשות בעה״ב למ״ל שיהי׳ לו תפיסה בבית בלא״ה לישתרי מטעם הנ״ל דלא נתרצה להם לאסור עליו, ומ״ש למעלה בשם הא״ר דגם ברצון לאו בדעת בע״ה תלי׳ מלתא לא משמע כן בדברי הלבוש, שכתב בשפ״ד טעם ההיתר בי״ל תפיסה בבית משום דמסתמא כו׳ וכמו״ש למעלה טעמו בזה. וא״כ יקשה למ״ל שיהי׳ לו תפיסה בביתי גם מ״ש האחרונים הנ״ל בישוב הקוש׳ ממ״ש בס״א דברשות אוסר דאיירי שאין בעה״ב בעצמו דר שם וכנ״ל הוא דוחק דכל כי הא הו״ל להפוסקים לפרושי ולא לכתוב בסתימות דברשות אוסרי ולכן נ״ל דאם השאיל או השכיר לו לזמן ידוע תו לא שייך הך סברא דודאי לא השכיר אדעתי׳ שיאסור עליו דהא עיקר הטעם של סברא זו הוא דאמרי׳ שלא השכיר לו רק אדעתא דמצי לסלק לו כנ״ל וכאן כיון שהשכיר לו לזמן ידוע הרי התנה בהדי׳ שלא יוכל לסלקו בתוך הזמן. ולא מהני אומדנא לסתור מה שהוציא בפיו בהדי׳, ול״א הך סברא דודאי לא השכיר לו אדעתי׳ שיאסור עליו כנ״ל רק היכי שהשכיר לו. בסתם דתלי׳ במנהג

המקומות וכנ״ל. בזה אמרי׳ דמסתמא לא השכיר לו רק על אופן שיוכל לסלקו וכנ״ל ומעתה א״ש הכל׳ דבנכנס ברשות דאוסר איירי בשנכנס ברשות על זמן ידוע דא״י לסלקו׳ וכ״כ בביאורי רבי׳ הגאון בסי׳ שפ״ב ושפ״ד. דבהכי איירי וכן בחיל המלך נכנסו אללו על זמן ידוע וע״כ אוסרין והרשב״א והרב ברס״י שפ״ב איירי בהשכיר לו סתם וע״כ אמרי׳ דבודאי לא השכיר לו רק על אופן שיוכל לסלקו בכל עת וכנ״ל. וא״ל דגם בהשכיר לו לזמן ידוע דהוי כפיי׳ בהדי׳ דא״י לסלקו. עכ״ז נאמר ה״ט דודאי לא השכיר לו רק על אופן שיאסור עליו׳ ונאמר שהשכיר לו באופן שיוכל להחזיק שם כלים שאינן נטלין בביתו׳ דהוי י״ל תפיס׳ בבית ואין אוסר עליו כנ״ל הא ליתא׳ דזה לא הוי אומדנא דמוכח׳ די״ל בהיפך שאין רצונו להחזיק כליו בבית העכו״ם שחושש שמא יופסדו או יאבדו רק בא״ח שבאו בשבת ונתרצה הבעה״ב ליתן להם דירה בביתו׳ וי״ל שם כלים שאינו יכול ליטלה בשבת מזינן שאינו חושש אם ישארו שם הכלים בחדרם, וע״כ שפיר כתב הלבוש דאמרי׳ דמסתמא לא נתרצה להם באופן שיאסר עליו׳ ואמרינן שנתרצה על אופן זה שיחזיק שם כליו הללו. ואם אחר כך הוציאו הא״ח הכלים לחוץ הוי שלא ברשות ואינן אוסרין וכנ״ל, אבל בסתמא אין אנו אומרים שהשכיר לו על אופן שיחזיק שם כליו דאדרבא סתמא דמילתא אינו רוצה להחזיק שם כליו וכנ״ל, רק לענין שיכול לסלקו שפיר אמרי׳ דמסתמא השכיר לו על

אופן שיהי׳ יכול לסלקו שא״ל בזה שום ריעותא וכמבואר, זהו הנ״ל בדין זה וינאנו לדין דאם השכיר לו לזמן באופן שבודאי א״י לסלקו, גדאי אוסר העכו״ם עליו וכמבואר בהדי׳ בדברי רבי׳ הגאון וכן עיקר וכדברירנא הדבר באר היטב בס״ד. עוד זאת אומר דאם ידוע שהבעה״ב לא הי׳ נמנע מלהשכירו גם אם יאסור עליו וכמו הבתי אכסניות שידוע שמחזיקים ע״ז להשכירם לכל הבא׳ וזהו עיקר פרנסתו והוא מהדר ומחפש אח״ז למצוא לו שוכרים פשיטא דליכא אומדנא הנ״ל. דודאי לא הי׳ מונע מלהשכירו בשביל זה שיאסור עליו כידוע והרי בישראל חילק בהדי׳ הב״י בענין זה בין שאלה לשכירות, וכמבואר בב״י סי׳ ש״ע ובמ״א שם סק״ח וכ״ה בק״נ ברא״ש שם דבשכירות אסור ול״א דודאי לא השכיר ע״ד שיאסור עליו עי״ש. **בסי׳** שפ״ו פסקו הפוסקים בשיעורא דרימוני ואפרסקים כרב מנשי׳ ב״ר שגובל בש״ס ד׳ ק״ט א׳ ולכאורה הוא תמוה להמעין בסוגי׳ שם דרב יוסף איקפד על ר״מ, על שינה מגירסתו, והרי מסקנא דמילתא בש״ס שם דהיא דרב אמתני׳ איתמר עי״ש, ועב״י שם שנדחק בזה, והנ״ל בזה דהנה לכאורה פירש״י שם בד״ה ומאי אולמא כמו הוא תמוה כמבואר למעי׳, ועי״כ פי׳ תוס׳ שם פי׳ אחר, ונראה ליישב פירש״י דהא ודאי דרב ל״א הני תרי ממרית, חדא הך דוכן לעירוב, ואידך הך דמערבין בב׳ רבעיות, דלפי״ז תיקשי תרתי למ״ל, ועי״כ כתבו תוס׳ שם דהך דמערבין איתמר מכללא דוכן לעירוב, אמנם פשטות הסוגי׳ משמע דרב אמר בהדי׳ הך דמערבין כמבואר למעיין, ע״כ כ״ל בהיפך, דהך דמערבין אמר רב בהדי׳ ורב יוסף למד מזה דכל מה דתנן במתני׳ ה״ה לעירוב, מדהצריך רב ב׳ רביעיות ועי״כ שנאה לר״מ אמתני׳ דרב אמר וכן לעירוב, ורב מנשי׳ אזיל ושנאה אברייתא והוציא זה מדברי ר״י עצמו, דהא רב לא אמרה רק ביין לבד ורב יוסף למד מזה דה״ה בדאינך שיעורא דמתנות עניים כמו כן לעירוב. א״כ כמו כן בהני שיעורא דתני׳ בברייתא ג״כ נאמר דכן לעירוב ועי״כ מקשי׳ אר״י ומאי אולמא דהא ע״כ איהו בעצמו ס״ל דאין לחלק בין זל״ז, דאל״כ מנ״ל דרב ס״ל דכל הני דתנן במתני׳ כן הדין לעירוב והרי רב ל״א רק ביין לבד, א״ו דאין לחלק בין זל״ז, וא״כ שפיר עבד ר״מ דאמרה גם כן אברייתא, וע״ז משני דה״ט דאיקפיד משום דאמר רב מערבין כו׳ ור״ל דהגם דבאמת כלם שוין בזה אמנם השתא דשנאה אברייתא יש לחוש לקלקול לדורות הבאים שילמדו הני תרי ממרות דרב, הך דמעירובין ביין והך דוכן לעירוב ישנו על הברייתא, ויקשה להם דבר זה תרתי למ״ל הא בהך דוכן לעירוב סגי, ויוכיחו מזה דדוקא בהני השנויין בברייתא אמר רב וכן לעירוב דכלן דין אחד להם, אבל בהני השנויים במתני׳ ל״ד עירוב למעשר רק ביין לבד, ועי״כ אפקי׳ רב להודי׳ ואמר הך ממרא דמערבין כו׳ ולא יעלה על דעתם לימר דבחדא מכלל

תבירתה איתמר, אמנם לפי מה שנאו ר"י אמתני' אין כאן שום קילקול, דבע"כ נצטרך לומר חדא מכלל חבירתה איתמר וא"ש הכל בס"ד ודו"ק:

בסי' תיו סעי' ב' ניתשוב בלבו שיקנה שם שביתה. כ"ב עי' בחי' ריטב"א שם שכתב דזהו דוקא אם כבר עירב בא' משא"כ אם לא עירב בא' צריך אמירה ואינו רשאי לעשות ביו"ט ב' עי"ש, ועי' בנו"ב מה"ת סי' מ"ח. **שם** סעי' ד' יום הכיפורים, כ"ב ויכול להניח ע"ח בעי"ה הגם שאינו ראוי לגדול ראוי הוא לקטן, כמו"ש בעירובין ד' למ"ד ע"ב ועי' ברי"ף ורא"ש פ"ק דביצה דין י"ט דאיירי גם לענין ע"ח ועי' ברש"ל ביש"ש שם ובק"נ שם, ובספר מטה אפרים פיקפק בזה. וכמדומה שנעלם ממנו דברי הש"ס והפוסקי' הנ"ל. **בסי'** ת"ך בהג"ה סעי' ב', וכן בכל הימים, כ"ב לענין תפלת אבל בר"ח כתב ר"מ מינץ בתשו' סי' מ"ג שכן הי' המנהג בפני גדולי עולם שאבל התפלל לפני התיבה עד אחר תפלת י"ח בלחש ואח"ז בא החזן ועמד במקומו והתפלל תפלת י"ח בקול והלל עד סוף התפלה כו' עי"ש, משמע דגם תפלת י"ח בקול לא יתפלל האבל, וגם נשמע דיכול ש"ץ אחר להתחיל תפלת י"ח בקול ועי' (ואני כבדו יש"ש אוכל להגיד בזה כי דכרנא כדהוינא טליא והגאון א"ז ז"ל הי' אבל והי' מתפלל גם חזרת הש"ץ בקול עד הלל. וגם התיר לשאר אבלים להתפלל עד הלל).

בסי' תכ"ג לבאר סדר קריאת התורה בר"ח איך קוראין אותה כי ראינו מחלוקות הפוסקי' בזה ונחנו לא נדע על מי לסמוך.. גרסי' במגלה כ"א ב' בעי מיני' עולא בר רב מרבא פי' ר"ח כיצד קורין אותה כו' עב"ד כ"ב א' מסקי' הלכתא דולג ואמצעי דולגן עי"ש. ונחלקו בזה הראשוני' בפי' הסוגי', רש"י ז"ל פי' דהא דמסיק הלכתא דולג קאי אמעמדות, ולא אר"ח, והגאוני' והרי"ף והרא"ש פי' דקאי אר"ח עי"ש, וראיתי להטורי אבן להגאון בשאג"א במגילה שם, שדחה פירש"י מפאת כמה קושי' א' הקשה דאי קאי אמעמדות הני הלכתא למשיחא, ב' דהו"ל לש"ס לקבוע הלכה זו במס' תענית דשם עיקר הדין דמעמדות, משא"כ כאן שלא הובאה רק אגב גררא, ג' דאי קאי אמעמדות למ"ל לש"ס לסיים ואמצעי דולגן, פשיטא דהכי הוא שהשני ידלוג, דהשתא ליכא רק ב' חששות חשש יוצאין אחר קריאת הא' וחשש נכנסין בעת קריאת הג', משא"כ אם יקרא הב' ב' פסוקים מפ' בראשית ופ' אחד מפ' יהי רקיע *) והג' ידלוג, יש כאן ג' חששות הא' חשש יוצאין אחר קריאת הא' הב', חשש נכנסין בעת שיקרא הב' פסוק יהי רקיע, הג', חשש יוצאין אחר קריאת הב', והא ודאי דכל

*) ומה שלא נתקשה דא"כ קורין שנים פ' יהי רקיע ובברייתא תניא יהי רקיע באחד דע"ז י"ל דמאחר דהג' חוזר וקורא הפסוק שקרא השני ע"כ קרי לה באחד, משא"כ פ' בראשית שקרא הא' ג"פ והב' קרא בה ב"פ, ע"כ תנא דבראשית בשנים.

מה דאפשר למעט בחששות עדיף טפי וע״כ העלה דהעיקר כפי׳ הגאוני׳ דקאי אפי׳ ר״ח דעסקי׳ בה כאן בהאי סוגי׳ ומ״ש והאמצעי דולגן קאי על השני והביא ראי׳ ממנורה שכן דרך חכמים לקרוא לב׳ אמצעי אפי׳ היכי דאיכא טובא כו׳ עי״ש דבריו, ולענ״ד נראה דשיטת רש״י נכונה וברורה וכל הקושי׳ הנ״ל אינן קושי׳ כלל וכמו״ש בס״ד, ומקודם נבאר שורש מחלקותן של רב ושמואל, דלכאורה לפי המבואר בסוגי׳, תרווייהו ס״ל דבין הך תקנתא דדולג ובין הך תקנתא דפוסק אינן תקנות מרווחות שיהי׳ רשאין לעשות כן, אפי׳ היכי דאפשר בע״א, וכמבואר בהדי׳ בסוגי׳, דכל תקנות הללו אינן רק בשעת הדחק היכי דלא אפשר.

מעתה לפי״ז מהראוי לעיין מ״ט עדיף לי׳ למר תקנתא זו, ולמר תקנתא זו, ובמאי קמיפלגי, והנראה לי בזה עפי׳ מ״ש בש״ס שם בסוף העמוד שאני היכי דיתיב רב דמיעל עיילי מיפק לא נפקי עי״ש, הנה מבואר שם, דרב לא חייש רק לנכנסין, ול״ח ליוצאין, דיוצאין לא שכיחי, ומעתה לפי״ז רב לטעמי׳ שפיר אמר דולג, והיינו שידלג השלישי שהשני יקרא ב״פ מפי׳ בראשית, ופסוק א׳ מפ׳ יהי רקיע, והשלישי יתחיל מפ׳ יהי רקיע דהשתא ליכא שום חשש כלל, דליוצאין אחר קריאת הא׳ והב׳ ל״ח דיוצאין לא לא שכיחי כנ״ל. ולנכנסין בעת קריאת הב׳ פסוק יהי רקיע ליכא למיחש, דמאחר שלא יצאו עד אחר גמר הקריאה כנ״ל, הרי ישמעו שהשלישי יתחיל למפרע פסוק יהי רקיע, וישאלו אח״ז ויודיעו להם, שאין לקרות פחות מג׳ פסוקים, ואין כאן מקום לטעות כלל. וע״כ שפיר קאמר רק דיותר טוב לדלג שאין בו שום חשש כלל, מדנפסיק פסוקא דלא פסקי׳ מרע״ה, ושמואל לטעמי׳ כדאמרי׳ בש״ס דס״ל דחיישי׳ לנכנסין וליוצאין, ומעתה לפי״ז אין מקום לדלג שלא יהי׳ בו חששות הנ״ל, דאם מדלג הב׳ איכא גם חשש דנכנסין, ואם ידלג הג׳, עכ״פ איכא חשש יוצאין (ער״ן שפי׳ ג״כ כן, רק מ״ש שם דאי שני דולג נ״ל דט״ס הוא ונ״ל דאי שלישי דולג וכ״ה במהר״מ מטיקטין בחי׳ אכ״ש עי״ש. או אפשר כוונתו, כמו״ש לקמן בפרש״י עי״ש ודוק) וע״כ ס״ל דיותר טוב למיפסק פסוקא לב׳. דהשתא ליכא שום חשש מהני חששות הנ״ל, משנאמר דולג דאיכא למיחש לכל הני חששות הנ״ל, וא״ש פלוגתייהו דרב ושמואל מבוארים בטעמם. וא״ל לפי״ז דרב דאמר דולג היינו שידלוג הג׳ וכנ״ל וברש״י ד״ה דולג פי׳ השני חוזר ומתחיל פסוק שגמר בו שלפניו הנה מבואר שפי׳ שהב׳ ידלוג, הא לק״מ דכבר י״ל דמה שקורא ראשון ושני לא במני׳ הקרואים הוא, רק בקריאת אותה פרשה שאנחנו עסוקים בה, דהא׳ שקרא פ׳ זו נקרא ראשון והב׳ שחוזר וקורא נקרא שני, ודומי׳ דתני׳ בברייתא קרא ראשון שלשה השני קורא שנים מפרשה זו כו׳ והא ודאי דכאן אין הכוונה ראשון ושני במנין

הקרואי', דאטו אם נזדמן בחמישי וששי ליתא להאי דינא, א"ו כדכתיבנא, דלגבי קריאת פ' זו נקרא זה ראשון וזה שני, ודו"ק ברש"י בתענית ד' כ"ז ב' דבד"ה פוסק כתב והלוי משלים תני אותו הפסוק שקרא הכהן כו', ובד"ה רב אמר דולג לא הזכיר כהן ולוי, רק ראשון ושני, וזה מסייע למ"ש. והיינו שהלוי קורא שלשה פסוקים ב"פ מפ' בראשית ופ"א מפ' יהי רקיע, והוא יקרא בפ' זו דיהי רקיע ראשון, נגד הישראל שקורא אחריו בפ' זו והוא שני לו. דהישראל שהוא השני ב"פ זו קורא אותו פסוק שקרא הלוי עם השני פסוקים הנשארים, וא"ש, היוצא מדברינו דעיקר מחלוקתן דרב ושמואל היינו אי חיישי' ליוצאין אי לא חיישי' לזה.

והנה בסוף סוגי' מסקי' בשם ריב"ל דאמר כשם שאין מתחילין כו' כך אין משיירי' כו' ומשום דחיישי' ליוצאין, ועי"כ שלא רבה לר"י הלכתא מאי אם כרב דל"ח ליוצאין או כשמואל ומשום דריב"ל קאי כוותי' כנ"ל, ושלא ר"י דהלכתא דולג ואמצעי דולגן. והיינו דבמה דס"ל לשמואל פוסק בזה לא קיי"ל כוותי' ומשום דכל פסוקי דלא פסקי מרע"ה לא פסקי', ועי"כ קיי"ל בזה כרב דאמר דולג, אולם במה דס"ל לרב דל"ח ליוצאין וא"כ לדידי' יותר טוב שידלוג האחרון כנ"ל, בזה קיי"ל כריב"ל ושמואל דחיישי' ליוצאין, ועי"כ יותר טוב שידלוג האמצעי דליכא רק ב' חששות וכנ"ל בשם הטו"ב. משידלוג האחרון דאיכא ג' חששות, היינו חשש יוצאין אחר קריאת הא' וחשש יוצאין אחר קריאת הב' וחשש נכנסין בעת שיקרא הי"ב פסוק יהי רקיע, (עי' בתשו' מהרי"ל סי' קמ"ט שכתב דכל עיקר חשש נכנסין הוא עד"ז דשמא יצאו מיד ולא ישאלו ע"ש) ויצאו מיד אחר קריאתו ויאמרו שלא קרא רק פסוק אחד ומעתה שוב לק"מ כל הקושי' של הטורי אבן על פירש"י דקושי' א' לק"מ דכ"מ גם לדידן אי חיישי' ליוצאין, קושי' ב' לק"מ דכל עיקר ספיקי דרבה נולדו מפלת ממרא דריב"ל הנ"ל, וזולז"ז הוי פשיטא לי' דרב ושמואל הלכתא כרב באיסורא כידוע. קושי' ג' לק"מ דטובא אשמעי' ר"י דבהא לא קיי"ל כרב, רק אמצעי דולגן וכנ"ל וא"ב הכל בס"ד: הנה בררנו דשיטת רש"י נכונה וברורה ואין בה שום קושי כלל, וער"ן שכתב שגם הרמב"ן הסכים לפירש"י, וכ"כ רבינו הגאון בנימוקיו לא"ח סי' תכ"ג דהעיקר כפירש"י ע"ש.

אמנם בגוף הדין בסדר הקריאה בר"ח חלוקים הם בזה, דדעת הרמב"ן מבוארת בר"ן דס"ל שקורא כדרכו דמאחר דא"א לתקן אי"ל לדלג כלל. עי"ש אולם רבה"ג בנימוקיו שם כתב דהשיטה המחוורת הוא כמו"ש במ"ס סופרים פי"ז שהכהן קורא ג"פ והלוי קורא כל הפרשה עד וביום השבת, והישראל דולג ומתחיל ג' פסוקים לפניו. וקורא עד ובר"ח, ובאופן זה תו ליכא למיחש למידי עי"ש דבריו. וראיתי בספר נדפס מחדש נקרא שמו משכנות יעקב סי' ק"ז שחלק ע"ד רבה"ג

הנ"ל, ושורש דבריו הוא דעל פרש"י בסוגי' זו הקשה כמה קושי' וע"כ דחה פרש"י והעלה כפי' הגאוני' והרי"ף והרא"ש דקאי אר"ת. ומ"ש אמצעי דולגן הוא הלוי דרביעי שקורא ובר"ת לא איירי' כלל וכל השקלא וטרי' הוא רק א"נ גברא שקורין בפ' וידבר, וע"ז אמרו אמצעי דולגן, וכיון דש"ס דילן פליג על מ"ס עבדי' כש"ס דילן עי"ש דבריו. ונפלאתי מאד ע"ז, לדחות דברים ברורים כשמש, בדברים של מה בכך, ולדעתי, גם אם לא הי' דבר זה מבואר בהדי' במ"ס וגם הי' מבואר בש"ס דילן בהדי', שהלוי דולג, מהראוי הוא לכל משכיל לעמוד ע"ז, להבין עומק דברי חכמים, למה זה נכניס עצמינו בפרצה דחוקה בלחץ ודחק במקום שיש לפנינו דרך מרווחת, אשר אין בה שום חשש כלל, וכמבואר לכל מעיין בצדק, ומי הכריחם לזה, מהגם עתה אשר תקנה זו מבוארת באר היטב במ"ס, ובש"ס דילן אינו מבואר בהדי' שחולק ע"ז לא אדע מאיזה צד נהפוך הקערה על פיה, ונאמר למר מתוק כו' אמנם שורש דבריו מ"ש לדחות פירש"י הן המה כל הקוש"י שהבאתי למעלה בשם הטוא"ב ועוד יותר מזה, וכבר בררנו באר היטב דדברי רש"י נכונים וברורים אין בו שום קוש"י כלל וכנ"ל.

ועוד זאת נאמר אשר גם לפי הגאוני' דקאי אר"ת, א"ל הכרע מש"ס דילן דפליג אמ"ס, ואדרבה לדעתי גם לפי הגאוני' הנ"ל יהי' מוכרח מהש"ס דס"ל כהמ"ס הנ"ל, ומקודם אומר דמ"ש בעהמ"ח הנ"ל דכל השקלי' וטר"י הוא רק אג' גברא שקורין בפ' וידבר, ומהרביעי לא איירי כלל, וע"כ החליט דהאמצעי הוא הלוי, אחר המתחילה, אזיל בתר איפכא, דהא בכהן ודאי ליכא למימר בי' דולג, שהרי הוא הראשון הקורא, וכאשר ישאל השואל עמ"ש דולג מי ידלוג, הדבר מבואר הוא דהספק הוא על הני תלתא גברא הלוי והישראל והרביעי, דבהני כולהו איכא לאיסתפוקי אם הלוי דולג (כדעת הפוסקים) או הישראל (כמו"ש במ"ס) או הרביעי וכמ"ש הר"ן שם, דמדינה הו"ל למימר אחרון דולג לפי שאינו ראוי לדלוג אלא בשעת הצורך, והיינו אחרון שאין הפסוקים מספיקין לו עכ"ל עי"ש, מעתה אחר שהספק הוא על הני תלתא. כשישיב המשיב שהאמצעי דולג. מבואר הוא שכוונתו הוא שידלוג הישראל, שהוא האמצעי בין הני תלתא שנופל הספק עליהם הנה מבואר כדעת המ"ס, וכ"ז פשוט מאד בעיני, עד שאני תמה להיפך ע"ד רבה"ג, למה זה הוצרך לסיים שהפי' בש"ס הוא כפירש"י דקאי אמעמדות הא לפי שיטתו דס"ל שידלוג הישראל וכמו"ש במ"ס שפיר י"ל כפי' הגאוני וכאמור.

ומה שנ"ל בכוונת רביה"ג דלא ניחא לי' לפרש בש"ס כפי' הגאוני' יקשה לפי"ז מה דשלח רבה לר"י הלכתא מאי והיינו דמסתפק ושואל אם הלכה כרב או כשמואל והשיב לו ר"י דהלכתא דולג ואמצעי דולגן ואם נאמר כפי' הגאוני' דקאי אר"ת

והשיב לו שידלוג הישראל, וכמו"ש במ"ה יקשה ע"ז מה דפרכי' בעלמא הלכתא מכלל דפליגי והא בהא גם שמואל מודי דשפיר דמי למיעבד הכי דהא זה מבואר בסוגי' דגם שמואל לא התיר למיפסק באמצע הפסוק רק היכי דלא אפשר, ואקשי' בש"ס מ"ט לא אמר דולג ומשנינן דחיש לנכנסין ויוצאין, וזהו במעמדות דוקא משא"כ בר"ח כשידלג הישראל, אין כאן שום חשש לא לנכנסין ולא ליוצאין, וא"כ גם שמואל מודי דטפי עדיף למיעבד הכי, ואין כאן מחלוקת כלל. ומאי הלכתא דקאמר דמשמע דאיכא מאן דפליג בזה, וע"כ הוכרח לומר כפי' רש"י דקאי אמעמדות, דהשתא קאמר שפיר הילכתא דולג, לאפוקי מדשמואל דאמר פוסק. וא"ש.

אולם אם הדבר כן. אשכחנא פתרי לכוון גם פי' הגאוני' ודברי הרי"ף והרא"ש דל"פ אהך דמ"ה הנ"ל וכמו"ש בס"ד, הנה הרי"ף והרא"ש הביאו הך פלוגתא דרב ושמואל על איבעיין בדר"ח, ופי' בהא דאמר רב דולג, היינו שידלוג השני והוא הלוי עי"ש בדבריהם, והנראה דלא ניחא להו לפרש במימרא דרב שכוונתו הוא שידלוג השלישי וכמ"ש למעלה בדעת רש"י משום לישנא דברייתא דתנא בראשית בשנים ויהי רקיע באחד, משמע דפי' יהי רקיע אינו קורא רק אחד מהם ובע"כ צ"ל שהשני דולג (וכמו"ש למעלה בהג"ה) אך לפי"ז א"כ יקשה באמת על רב מ"ט לא חיש לנכנסין ויוצאין, והרי זה מבואר בברייתא בפלוגתא דת"ק ור"א דת"ק חיש ליוצאין וה"א חיש לנכנסין, ולדברי ריב"ל חיישי' גם ליוצאין, ואפ"ה דרב פליג עלי' דריב"ל בהא, עכ"פ לנכנסין וודאי חיישי' וא"כ דרב דל"ה לא לנכנסין ולא ליוצאין אתא דלא כמאן, והנה לכאורה הי' נ"ל. דהך תקנתא דאין מתחילין בפ' פחות מג"פ או אין משיירי' פחות מג"פ מחשש דנכנסין ויוצאין. שייכי באידך תקנתא המוזכרת במגילה שם כ"א ב' לענין ברכת התורה, דהאידנא דכולהו מברכי' לפני' ולאחרי' הוא משום הנכנסין והיוצאין עי"ש ולפי"ז במתני' דתנן הפותח והחותם מברך לפני' ולאחרי' הי' קודם תקנה ולא הוי חיישי' אז לנכנסין ויוצאין, וא"כ כ"ש אנשי מעמד שהי' זמן רב קודם, דלא הוי חיישי אז לנכנסין וליוצאין, וע"כ שפיר קאמר רב דולג וא"ש. אמנם באמת ז"א, ואין ענין הך תקנתא דחשש נכנסין ויוצאין לענין התחלה וסיום סמוך לפ' להך תקנתא דברכת התורה דשם אין חשש רק למי שלא הי' מעולם בשעת קריאת התורה מתחלה ועד סוף, אבל מי שהי' פ"א בעת קריאת התורה, שוב לא יטעה בזה לעולם שהרי שמע שהפותח והחותם מברכין, משא"כ בהתחלה וסיום סמוך לפרשה, אפי' מי שהי' תמיד בעת קריאת התורה יכול לטעות ולומר שלא קרא רק ב' פסוקים, או שהשני יקרא ב' פסוקים, ומה ששמע תמיד שהי' קוראים יותר מב' פסוקים לא יהי' לו מזה ראי' דלא סגי בב"פ, שהרי כ"פ קוראין לא' גם יותר מג"פ, והיכי דאיכא רווחא שאני,

ועי"כ אפי' לפי הנהוג בזמן המשנה שהפותח והחותם מברכין ול"ה שם לנכנסין ליוצאין, עכ"ז לא הי' מסיימים או מתחילים פחות מג' פסוקי' מחשש הנכנסין ויוצאין, דכאן איכא חששא יותר משם וכנ"ל, וראי' ברורה לזה מתוספתא בפ"ג דמגילה, דתני' שם דפרשה של ב' או ה' ה"ז קורא את כלה ואם לא קרא רק ג"פ העומד אחריו לקרות קורא אותן שנים ועוד שלשה מפרשה אחרת. הנה מבואר דחייש כאן לנכנסין ויוצאין והגם דבזמן התוס' לא הי' מברכין רק הפותח והחותם, וכדמוכח להדי' מהא דתני' שם לעיל מינה דביהכ"נ שאי"ל מי שיקרא אלא אחד עומד וקורא ויושב ועומד וקורא ויושב כו' עי"ש, והא דמצריך יושב הוא לדידהו שלא הי' מברכין בתורה אלא הפותח והחותם דלדידן א"צ לישב וכמו"ש הר"ן בפ' הקורא עומד עי"ש, הנה מבואר דלא דמי להדדי כלל.

ומעתה הדק"ל על רב מ"ט ל"ח לנכנסין ויוצאין, וכמאן ס"ל לא כת"ק ולא כי"א וכנ"ל, והנה קושי' כזו כבר הקשה הרמב"ן על מ"ש הגאונים לדלג בר"ח ועי' בר"ן מ"ש ליישב זה, אמנם אין תירוצו מעלה ארוכה, על מה שהקשינו על רב בדילוג דמעמדות דהא שם משייר הכהן בפ' סמוך לפרשה, וא"כ יותר טוב הי' לומר פוסק כשמואל דהא היכי דלא אפשר בע"א מותר לפסוק כמו תינוקת של בית רבן, גם מה שתי' בתשו' מהרי"ל סי' קמ"ט קושי' זו והובאו דבריו בחי' מהרש"א עי"ש ג"כ לא יועיל לתרץ קושי' הנ"ל על רב, דהא לדברי מהרי"ל ע"כ צ"ל דחיישי' גם ליוצאין עי"ש, וא"כ גם בהך דמעמדות איכא חשש נכנסין כשמסיים הכהן ויצאו מיד; גם איכא חשש יוצאין, ואיך אמר רב דולג, אמנם לפי התי' שכתב הר"ן בשם הרשב"א לחלק בין היכי דאיכא למיחש בתרי גוונא נכנסין, חד לנכנסין בסוף קריאת הראשון. וחד לנכנסין בתחלת קריאת הב' ובין היכי דליכא למיחש רק לחד נכנסין עי"ש. וכ"ה בחי' רש"א שם לפי תי' זה שפיר יש ליישב גם הקושי' הנ"ל על רב, דרב ס"ל כי"א, רק ס"ל דהי"א לא חיישי רק לנכנסין ולא ליוצאין דיוצאין לא שכיחי דנפקא דלא כריב"ל וכמו"ש למעלה בדעת רש"י, וגם בחשש דנכנסין ס"ל לרב דל"ח רק היכי דאיכא תרי גווני נכנסין וכהאי גוונא דברייתא שמתחיל פסוק א' בפרשה, דאיכא למיחש לנכנסין בעת שיקרא הפסוק הזה ויאמרו שלא קרא רק פסוק אחד, וכמו כן איכא חשש נכנסין בעת קריאת הב' שיאמרו שהראשון לא קרא רק פסוק אחד, משא"כ בהך דמעמדות, ליכא רק חד גונא נכנסין, והוא בעת שיתחיל הב' לקרות, אבל לנכנסין בעת סיום קריאת הא' ליכא למיחש שהרי ישמעו שקרא ג' פסוקים. גם כיון דל"ח ליוצאין א"כ ישמעו שיתחיל הב' פסוק אחד למפרע, ולחד גוונא נכנסין ל"ח, ועי"כ א"ש מה דאמר רב דולג, אמנם שמואל חייש גם לחד גוונא נכנסין וגם ליוצאין וכדאמרי' בש"ס ועי"כ אין תקנה בדילוג והוי לא אפשר, ולכן התיר לפסוק

באמצע הפסוק, וא״ש.

הן עתה אחרי שזכינו לדין הבא נבא לבאר מסקנת הסוגי׳ איך קיי״ל להלכתא, והנה גי׳ הרי״ף והרא״ש הוא דשלח לי׳ רבה ברי׳ דרבא הלכתא מאי וא״ל הלכתא דולג, והלכתא האמצעי דולג ועתה לפי״ז י״ל דרבה שלח לר״י לשאול הלכתא אם כרב או כשמואל וכ״מ לדידן לענין קריאת בר״ח, והשיב לו ר״י דהלכתא כרב דדולג, והוא משום דל״ח רק לתרי גוונא נכנסין ולא לחד גוונא, ועי״כ יכול גם השני לדלוג. לדעת ר״י, אולם סתמא דש״ס אסיק והלכתא האמצעי דולגן ולא השני, וכמו״ש פי׳ דאמצעי למעלה, ומטעם דחיישי׳ אפי׳ לחד גוונא נכנסין וע״כ יותר טוב שידלג האמצעי והוא הישראל דלית בי׳ שום חשש כלל. ומעתה א״ש דברי ש״ס דילן ודברי המ״ס מכווני׳ לדעת אחת, גם לפי׳ הגאונים וגם ודברי הרי״ף והרא״ש א״ל הכרח דפליגי בזה. וכך ראוי ותובה לנו להשוותן בכל מה דאפשר, ולמעט המחלוקת ובפרט כאן אשר דברי המ״ס המה מכוונים מאד. ואין בה שום קושי׳ כלל. ואין אנחנו צריכין לכל הדוחקים שנדחקו הפוסקים לתרץ קושי׳ הרמב״ן ואיך נעזוב תקנה טובה ובטוחה שאין בה שום חשש כלל, ונלך במשעול הכרמים גדר מזה, מבלי שום לחץ ודחק כלל. וע״כ לדעתי הדבר ברור להלכה כמסקנת רבי׳ הג׳ ז״ל.

אולם הדבר המסתפק לי בזה, הוא כמו שאגיד בס״ד, הנה במ״ס שלפנינו הנוסחא היא שהכהן יקרא ג׳ פסוקים, וידבר נו ואמרת, והלוי יקרא את הכבש, ועשירית׳ עולת תמיד, ונסכו׳ והג׳ חוזר וקורא ונסכו ואת הכבש וביום השבת, עולת שבת עי״ש׳ והנה בקריאת הלוי סיים פסוק אחד קודם הפרשה׳ ועל כן הגיה רבה״ג במ״ס שלו דצ״ל ונסכו ואת הכבש והוא עד סיום הפרשה והא ודאי כ״ה׳ ואין בזה שום ספק כלל. אמנם בקריאת הג׳ הגיה ג״כ רבה״ג שיתחיל מעולת תמיד עי״ש, ודבר זה קשה מאד להגיה׳ כי זה נאמר ב׳ פעמים במ״ס שם. בהלכה טית ובהלכה יו״ד׳ גם דיקדק שם במנין הפסוקים וכתב שהג׳ קורא ד׳ פסוקים עי״ש, ולפי הנהת רבה״ג צ״ל דכ״ז הוא ט״ס. וזה דוחק מאד׳ אמנם לולא דבריו הקדושים הייתי מפטפט ואומר דבדווקא נקיט במ״ס שיתחיל מפסוק ונסכו דאם יתחיל מפסוק עולת תמיד אכתי איכא חשש נכנסין בעת שמתחיל הישראל עולת תמיד, וא״כ לא קראו הכהן והלוי רק ה׳ פסוקים מראש הפרשה ויאמרו שלא קרא הא׳ רק ב׳ פסוקים וע״כ אמרו במ״ס בדווקא שלא יתחיל הישראל רק מפסוק ונסכו דהשתא איכא ששה פסוקי׳ מראש הפרשה ומה שמתחיל ב׳ פסוקים סמוך לפרשה אין חשש בזה כמו״ש המ״א רס״י קל״ח דל״ח ליוצאין באמצע הקריאה דאסור לצאת באמצע הקריאה כ״א בין גברא לגברא עי״ש. ואפי׳ לדעת הר״ן דחייש שמא יאמרו דמותר לסיים ב׳ פסוקים סמוך לפרשה׳ והביאו במ״א שם הרי מבואר בר״ן דעיקר טעמו הוא דלאו

לנכנסין ויוצאין לחוץ איכא למיחש כ״א גם לעומדים שם מתחלה ועד סוף איכא למיחש שיאמרו שמותר לסיים ב׳ פסוקים סמוך לפרשה עי״ש. וזה לא שייך כאן שהרי העומדים שם המה ישמעו שהלוי קרא עד סוף הפרשה והישראל חזר ב׳ פסוקים למפרע א״כ אדרבה יוכיחו מכאן דאסור לסיים סמוך לפרשה דאל״כ למה קרא הלוי אותן ב׳ הפסוקים. ועי״כ גם לדעת הר״ן שרי בכה״ג. ומ״ש במ״ס שיתחיל הישראל מפסוק ונסכו׳ אה״כ אם יתחיל מפסוק ואת הכבש ג״כ שפיר דמי ולא בא רק למעט שלא יוסיף לדלג להתחיל מפסוק עולת תמיד ומטעם האמור למעלה, ועוד נראה לומר דבדווקא נקיט במ״ס שיתחיל מפסוק ונסכו לא יוסיף ולא יגרע. וכמו שאבאר בס״ד. הנה בש״ס ספ״ק דברכות אמרו דכל פרשה דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן עיין שם ומטעם זה כתב בספר הזוהר דאסור למאן דקרי באורייתא למפסק באמצע הפרשה׳ אלא באתר דפסק משה עי״ש׳ והביאו במ״א רס״י רפ״ב ועי״ש שנדחק מאד איך אנחנו מסיימים באמצע הפרשה גם בפ׳ וילא ופ׳ מקץ אין שם פ׳ כלל. ואיך נקראו זיין גברא׳ עי״ש מה שנדחק בזה. ועכ״ז סיים בסוף בצ״ע. ולענ״ד נראה דמ״ש כל פרשה דלא פסקי׳ משה כו׳ היינו דוקא היכי דהוא חד ענינא׳ ע״כ אין להפסיק באמצע הענין כ״א היכי דפסקי׳ משה׳ ואשכחן כה״ג בפ׳ וארא פסוק כ״ח ויהי ביום דבר כו׳ שהוא מחובר למקרא שלאחריו כמו״ש רש״י שם ופסקי׳ מרע״ה באמצע ענינא׳ וכן בשירת הים פסוק כי בא סוס פרעה שהוא מחובר למקרא שלאחריו כמו״ש פירש״י שם בחומש ובגיטין ד׳ נ׳ ע״א ופסקי׳ מרע״ה באמצע ענינא׳ ועוד כה״ג רבות׳ ושם מותר לפסוק הואיל ופסקי׳ משה׳ הא היכי דלא פסקי׳ משה לא פסקינן באמצע ענינא. אבל היכי דסליק ענינא שרי למפסק אפי׳ באמצע הפרשה׳ ומ״ש בש״ס כל פרשה כו׳ פי׳ הוא כל הענין דלא פסקי׳ משה אנן לא פסקי׳. ואשכחן כה״ג במגילה כ״ד א׳ דתנן ואם הי׳ שלשתן שלש פרשיות כו׳ דפי׳ הוא שלשה ענינין וכמו״ש הר״ן שם׳ והוא מוכרח ממ״ש בש״ס שם כגון כי כה אמר כו׳ שאין שם הפסק פרשה רק הפסק ענין׳ ובזה מדוקדק לשון הש״ס בברכות דקאמר כל פרשה דלא פסקי׳ מרע״ה כו׳. ולכאורה אמר מלות כפולות ולא הו״ל למימר רק כל פרשה לא פסקי׳ לשנים׳ וממילא מבואר דהיינו שלא פסקי׳ מרע״ה דאל״כ הרי הן ב׳ פרשיות. אולם לפי האמור א״ש׳ דה״פ כל ענין דלא פסקי׳ מרע״ה לשנים לא פסקי׳ אנן׳ וכנ״ל, אבל היכי דסליק ענינא שפיר רשאי למיפסק אפי׳ באמצע הפרשה׳ ומעתה תנ לק״מ כל מה שנדחק המ״א שם׳ דבאמת ראוי למיפסק היכי דסליק ענינא׳ וכ״כ רבי׳ הגאון בהנהגות שלו שלא יפסיק הקורא כ״א בפתוחה או סתומה או במקום שנראה לו הפסק ענין׳ וזה עילה כמו״ש ואחרי כל הדברים האלו נתבררו

לנו ג"כ דברי המ"ס הנ"ל במ"ש שיתחיל הישראל מפסוק ונסכו דוקא' ולא מפסוק ואת הכבש' דהנה הא' קרא דנסכו קאי אלעיל מינה במ"ש שם מקודש ועשירית האיפה כו' וכמו שפירש"י ביומא ד' ל"ד א' עי"ש' וה"ה ענין אחד עם מה שלמעלה' משא"כ הא' קרא דואת הכבש הוא ענין מיוחד ולא קאי אלמעלה' מעתה י"ל דע"כ לא לא רצו חז"ל שיתחיל הישראל מקרא דואת הכבש מטעם שחששו לנכנסין' ויסברו שהלוי סיים שם ויאמרו שמותר לסיים פסוק אחד קודם הפרשה, וכסברת הר"ן הנ"ל, משא"כ כשיתחיל מפסוק דונסכו כשישמעו זאת הנכנסין יקשה להם איך סיים הלוי באמצע הענין, והי' לו לקרות עכ"פ גם פסוק זה דונסכו בכדי לסיים הענין דלמעלה, ועי"כ ישאלו להעומדים שם, ויודיעו להם אמיתת הענין שהלוי קרא עד סוף הפרשה, והישראל חזר וקרא אותם, ושוב אין כאן חשש כלל, כנ"ל ביאור דברי המ"ס' וכן הי' נ"ל להלכה' אך למעשה אינו כדאי לחלוק בזה ע"ד רבי' הגאון. וידין בזה מי שלבו שלם בדבר.

מדי דברי בענינים אלו, אמרתי להודיע עוד לענין הקורא, את אשר אני נבוך מאד, בעקרי הענינים האלו, במ"ש כל פסוקא דלא פסקי' מרע"ה לא פסקי'. וגם בדברי הפוסקים שקלו וטרו בדין אם לא קרא רק ב' פסוקים עי' סי' קל"ז ס"ד, ומשמעות הדבר הוא דאנן בקיאין בפסוקים היכי דפסקי' מרע"ה. והנה בש"ס דקידושין ד' למ"ד ע"א אמרו דאנן לא בקיאין בפסוקים ואמרו שם דבמערבא פסקו להאי קרא בג' פסוקי עי"ש' ואצלנו אינו רק פסוק אחד, מעתה מה נעביד אם יזדמן שיקרא פסוק זה איש אחד, אם נצריכנו לחזור ולברך ולקרות ג"פ או לא. ועוד דשם בש"ס אמרו שכום כל הפסוקים שבתורה ה' אלפים תתפ"ח ע"ש. ולפי מנין הפסוקים בחומשים שבידינו הוא ה' אלפים תתמ"ה' הנה נחסר לנו מ"ג פסוקים ממנין בעלי הש"ס' ובע"כ צ"ל שיש בידינו כמה פסוקים שאינו חושבים אותו לפסוק א' וצריך לחלקם לב' או לג' פסוקים' עוד זאת תשוב תראה פליאה גדולה יותר מזה כי שם בש"ס הנ"ל אמרו דוהתגלח הוא אמצען של פסוקים' והוא בויקרא י"ג פסוק ל"ג. ולא איבעי"ל בש"ס רק אם והתגלח הוא מהאי גיסא או מהאי גיסא עי"ש' וכאשר תחשוב מנין הפסוקים שבידינו מכל ספר וספר תמצא אשר אמצען של פסוקים הוא בויקרא ח"ית פסיק ח"ית ויםשם עליו את החשן דו"ק ותשכח שכ"ה, והוא לערך ק"ם פסוקים עד פסוק והתגלח, הנך רואה ערבוב הפסוקים שבידינו' ועי' מ"א סימן ל"ב ס"ק מ"ה שכתב ג"כ דאנן לא בקיאינן בפסוקי' ועי"ש דבריו' ע"כ איני רואה בזה ענין מספיק שתנוח דעתי בו' איך לפסוק בדינים הללו הלכה למעשה ותמהני על שלא הרגישו בזה גדולי הפוסקים אשר מלפנינו' ועי' היטב כ"ז' שוב ראיתי בתשו' מהרי"ל סי' קל"ו בשאלות מהר"ר מייסטרלין' ששאל למהרי"ל דבר זה' אם קראו לא'

בכ׳ והאיר הברכה אם צריך לחזור אחרי שא״א בקיאים בפסוקים עי״ש׳ ולא נמצא בתשו׳ מהרי״ל שום תשובה ע״ז עי״ש ונ״ע׳ ודע דאיכא עוד נ״מ בין פסוק אחד לב׳ פסוקים לענין אי הוי היקש או סמוכים וכמו״ש תוס׳ יבמות ד׳ ד׳ א׳ ד״ה דכתיב עי״ש.

בסי׳ תכ״ח במ״א סק״ז מחלקים׳ נ״ב ובמ״ם פי״ב איתא לו הכמו׳ כי ידין וכן הסכים הערוך ערך הזי״ג והפר״ח וכ״כ עיקר לענ״ד ודו״ק. **שם** סעי׳ וא״ו אבל קללות שבמשנה תורה, נ״ב עי׳ בירו׳ פ״ה דמעשר ב׳ דודאי דמעשר עד השקיפה כו׳ אומרים בקול נמוך ומכאן ואילך הי׳ אומרים בקול גבוה עי״ש׳ ונראה דע״כ נהגו גם עתה שהקורא מגביה׳ קולו בפסוק השקיפה:

בסי׳ תכ״ט בט״ז סק״ב שאותם תעניתים מתענין בניסן כו׳ כנ״ל:

בסי׳ תל״ג מ״א סקי״ז׳ בשו״ת כנ״י סי׳ י״ד הביא תשו׳ הרב וכו׳ מוהר״מ אב״ד דפה״ק׳ שהוכיח מהירו׳ הביאו הרא״ש פ׳ כ״ש׳ דאפי׳ איכא עדים שבטלו עכ״ז אסר אחר הפסח׳ דאל״כ למה עשה הירו׳ נ״מ בין טעמא דזכי׳ לטעמא דהערמה באם נפלה עליו מפולת דהוא מילתא דלא שכיחא יותר הו״ל למימר נ״מ פשוטה באם יש עדים דלטעמא דהערמה שרי ולטעמא דזכי׳ אסור א״ו דעדים לא מהני אפי׳ לטעמא דהערמה עי״ש׳ והנה רא׳ זו הביאו כמה אחרונים. אמנם הכנ״י דחה ראי׳ זו׳ באמרו דכל עיקר מה שחזרו בירו׳ מטעמא דזכי׳ הוא מטעם זה דלטעמא דזכי׳ אסור גם במפולת, ובמתני׳ תנן חמץ שנפלה עליו מפולת ה״ה כמבוער׳ וכבר ידוע דר״י ס״ל דהלכה כסתם משנה׳ וע״כ אמרו בירו׳ דאין הטעם דר״י משום זכי׳ רק משום הערמה׳ וע״כ אמרו בירו׳ נ״מ זה דמפולת, משום דמוכח זה הדר בו מטעם דזכי׳, וכנ״ל אבל לעולם שפיר י״ל דאיכא עוד נ״מ טובא והאטו כי רוכלא ליחשוב וליזל עי״ש דבריו.

והנה עיקר דבריו אלה איכא למידחי בפשיטות דאיהו סבר׳ דמדתנן במתני׳ דחמץ שנפלה עליו מפולת ה״ה כמבוער׳ מכלל דמותר החמץ לאח״פ, אולם באמת ז״א דלא תנן במתני׳ רק דבפסח אינו עובר עליו בב״י, ואינו מחוייב לפקח עליו את הגל ולבערו. אמנם אם הוא מותר אח״פ כבר ידוע שיש מחלוקת הפוסקים בזה, וכמבואר במ״א סי׳ תל״ג ס״ק י״ז, והדברים ארוכים אין עת האסף פה, אולם מלבד כ״ז אין דברי הכנ״י הנ״ל נכונים, ומקודם אבאר אשר דבריו בעצמם סותרין זה לזה׳ בהכנ״י בעצמו כתב מיד אח״כ ליישב קושי׳ הרב מוהרי״ל אטעמא דהערמה, דאטו ברשיעי׳ עסקי׳, וכל אדם נאמן באיסורין, ותי׳ הכנ״י הנ״ל דשאני הכא׳ דקיי״ל דמדינא מותר החמץ אח״פ ואין איסורו רק משום קנס, וע״כ תשבי׳ לי׳ דמורי התירא בזה׳ והוליד מזה דאם ידוע לנו שידע מחמץ זה קודם פסח, תו ליכא חשש הערמה, ואמרי׳ דודאי ביטלו כדת בכדי שלא יעבור עליו בב״י מן התורה עי״ש, והנה בהך

מתני׳ דתנן בהאי דינא דמפולת, דהירו׳ קאי עלה וכמו״ש הכנ״י כו׳, שם תנן ג״כ ברישא דמתני׳ דין זה דחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה שנאמר לא יראה לך, וכבר ידוע דשקלי׳ וטרי׳ עלה בש״ס ד׳ כ״ח וכ״ט, כמאן אתי׳ אי כרי״ה אי כאינך תנאי ואיפלגי בה אמוראי בש״ס דילן ראב״י אוקי למתני׳ כרי״ה. ורבא אוקי למתני׳ כר״ש עי״ש.

אמנם בירו׳ שם קודם הך פלוגתא דר״י ורשב״ל הנ״ל אמרו שם בפשיטות דמתני׳ אתיא כרי״ה דמה״ת אסור אח״פ עי״ש, מעתה לפי״ז יקשה טובא לפימ״ש הכנ״י הנ״ל, דע״כ חזרו בירו׳ מטעמא דזכי׳ כי היכי שלא יהיו דברי ר״י שם נגד סתם מתני׳ כנ״ל, והרי גם עתה לטעמא דהערמה אתי׳ דר״י דלא כסתם מתני׳ הנ״ל, דלמתני׳ דמדאורייתא אסור אח״פ תו ליכא חשש הערמה דאטו ברשיעי עסקי׳ כנ״ל, ובע״כ נצטרך לומר דאין בזה קושי׳, דנהי דסתם מתני׳ אתי׳ כרי״ה ר״י ס״ל להלכה כר״ש דאינו רק קנסא וכמבואר ג״כ בש״ס דילן בד׳ כ״ט ב׳ דס״ל לר״י כר״ש מעתה תו כמו כן נוכל (לומר) ג״כ הט׳ דזכי׳, והגם דסתם מתני׳ אתי׳ כר״מ בדין ההפקר, עכ״ז ר״י ס״ל להלכה כריו׳ וכמבואר באמת כן בש״ס דילן בנדרים דף מ״ג ומ״ה דר״י ס״ל כריו׳ עי״ש.

ומעתה נשברו דברי כנ״י הנ״ל ומדויל ידי׳ משתלם, אמנם באמת בגוף הקושי׳ הנ״ל דאטו ברשיעי עסקי׳ ראיתי להרב מו״י בספרו תוה״ש סי׳ וא״ו שכתב לתרץ באופן אחר, והוא דמאחר דחזי׳ שעשה שלא כדין ועבר על תקחז״ל שתיקנו שלא לסמוך על ביטול רק שיבער כל חמצו קודם פסח *) וע״כ חשדי׳ לי׳ שמא לא ביטלו ג״כ עי״ש ולפי״ז גם לרי״ה דס״ל דאח״פ אסור מה״ת עכ״ז איכא למיחש להערמה וכנ״ל, ומעתה תו אפשר לקיים ג״כ דברי הכנ״י הראשוני׳ הנ״ל לדחות ראי׳ הרב מוהר״מ, דע״כ חזר מטעמא דזכי׳ כי היכי דאתי׳ שפיר מילתא דר״י כסתם מתני׳ דמפולת וכנ״ל, אולם אחר העיון בזה, אי אפשר לקיים דברי הכנ״י הנ״ל גם לפי תי׳ המנ״י הנ״ל וכמו״ש בס״ד, הנה לכאורה יש להקשות על תי׳ המנ״י הנ״ל דהא תינח בביטלו קודם, וכמו שהובא דין זה ברא״ש ובטור, בזה שפיר י״ל דחזי׳ דעבר על איסור דרבנן וכנ״ל, אולם בירו׳ עצמו הא איירי בהפקר גמור, ובזה לא עבר כלל אתקנתא דרבנן, דחז״ל לא תיקנו רק שהביטול לא יועיל וצריך לבערו. אבל הפקר גמור מהני גם לתקחז״ל, וכמבואר במ״א סי׳ תמ״ח סק״ז בשם הפוסקים דמה לי נתנו לעכו״ם או הפקירו עי״ש.

מעתה הדק״ל מה״ת ניחוש להערמה וכנ״ל, אולם כבר הארכתי בביאור דברי הירו׳ הנ״ל במקום אחר, והרבתי שם להקשות על הירו׳ הנ״ל, וסוף דבר העלתי

*) עי׳ בתומים סי׳ ל״ד ס״ק י״א שהעלה בהיכי דעבר על איסור דרבנן איתרע חזקתו וחשדי״ל גם על איסור תורה עיש באורך ועי׳ ביו״ד סי׳ קי״ט והרבה יש להאריך בזה ואכמ״ל.

בפי' הירו' הנ"ל, דהא ודאי דר"י ס"ל כרי"ו דאין הפקר מועיל עד שיבא לרשות זוכה, וכמו"ש בש"ס דילן בנדרים, וזה נ"ל גם לטעמא דהערמה רק עיקר החילוק בין טעמא דזכי' לטעמא דהערמה, הוא במה שחקר המ"א בסוף תמ"ז ס"ק מ"ז היכי שעבר על ב' מדרבנן, וליכא למיחש בי' שמא עבר גם על איסור דאורייתא אי אסרי' לאכלו אח"פ, ועי"ש שהעלה דמותר אח"פ מאחר דליכא למיחש להערמה באיסור דאורייתא עי"ש, ונראה דבזה נחלקו הני תרי טעמא דבירו' הנ"ל, דהא ודאי דגם לרי"ו דלא הוי הפקר כ"ז שלא בא ברשות זוכה, עכ"ז ביטול מיהא הו וכמו"ש הר"ן ריש פסחים, דכל עיקרו של ביטול אינו רק גילוי דעת בעלמא עי"ש, אך מ"מ נהי דהוי ביטול עכ"ז הרי עבר על איסור דרבנן שתיקנו שלא יועיל ביטול לבד, ועי"כ ס"ל לר"י דאסור אח"פ ומשום דגם היכי דלא עבר רק על איסור דרבנן עכ"ז קנסי' לי' לאסור תמנו אח"פ ורשב"ל ס"ל כר"מ דהוי הפקר גמור וא"כ לא עבר במידי ועי"כ מותר תמנו אח"פ, ואח"ז הזרו בירו' מטעם זה. ומשום דס"ל בכל היכי דלא עבר רק על איסור דרבנן אין לקנסו אח"פ וכמו"ש המ"א הנ"ל רק ר"י חשש להערמה, ר"ל ר"י דס"ל כרי"ו דלא הוי הפקר רק ביטול לבד, א"כ הרי עבר על איסור דרבנן, ועי"כ חיישי' שמא עבר גם אדאורייתא ולא ביטל כלל וכנ"ל ורשב"ל ס"ל כר"מ דהוי הפקר גמור וא"כ לא עבר גם על איסור דרבנן ועי"כ לי"ח להערמה ולפי"ז לדידן דקיי"ל בהפקר כר"מ, אין לנו לאסור בהפקר גמור רק בביטול לבד ועי"כ הביא הטור סי' תמ"ח דין זה בביטלו ולא בהפקר, גם בביטול אסור לכ"ע דגם רשב"ל לא פליג רק בהפקר כנ"ל ועי"כ כתב הטור בסתימות דבביטול איסור בירו' ועב"י מ"ש בזה ולפימ"ש א"ש בפשוטות, ובמקום אחר הארכתי בזה הרבה, והוכחתי במישור אשר פי' הירו' הוא ברור כמו"ש כנ"ל, אך לפי"ז א"כ יקשה איך אמרו בירו' דנ"מ בין הטעמים הנ"ל במפולת כו' דלטעמא דזכי' אסור. והרי לפימ"ש למעלה גם לטעמא דזכי' לא אסר רק היכי דעבר אדרבנן דקנסי' לי' לאסור אח"פ כנ"ל משא"כ במפולת הרי לא עבר במידי ומאיזה טעם נקנסי' אח"פ, אמנם בישוב זה נאמר. דהא מבואר בש"ס דילן דגם במפולת צריך שיבטל בלבו, ונחלקו הפוסקי' בזה אם הביטול הוא מה"ת או אינן רק מדרבנן עסי' תל"ג, ומעתה אם נאמר דהביטול אינו רק מדרבנן א"ש הירו' הנ"ל דה"ק דנ"מ בין ב' הטעמים הנ"ל היכי דנפלה עליו מפולת ולא ביטלו דעבר על איסור דרבנן לטעמא דזכי' אסור שהרי עבר על איסור דרבנן וקנסי' לי' כנ"ל. ולטעמא דהערמה שרי, דבמה שעבר על איסור דרבנן אין לקנסו לאסור תמנו אח"פ רק היכי דאיכא למיחש שמא עבר גם אדאורייתא כנ"ל, וכאן במפולת ליכא למיחש שמא עבר גם אדאורייתא ע"כ שרי תמנו אח"פ וא"ש. ומעתה לפי"ז ממילא נתבטלו דברי הכני' הנ"ל דהא דין

זה דנפלה עליו מפולת ולא ביטלו אינו מבואר במתני' כלל. ושפיר י"ל דבכה"ג אסור אח"כ, ובע"כ צ"ל דהירו' נקוט ענין זה דמפולת לכ"מ בעלמא ולא להו כיח מזה כטעם הב' וכמו"ש הככי' הנ"ל. וכיון שכן הדר תו נגטמדה ראי' הרב' מוהר"מ הנ"ל דמדלא עשה כ"מ בהם ביטול בעדים דשכיח יותר, מכלל דאפי' בכה"ג אסר בירו' וכמו"ש הרב מוהר"מ הנ"ל, ובאמת שכן העלו כל האחרונים בספריהם לאסור אפי' בביטול בעדים ע"ע. ועי' מ"ש עוד על תשו' זו במ"א.

בסי' תל"ז ס"ק קי"ת והתוס' בעירובי' כתבו, כ"ב ד' ל"א ב' ד"ה כאן.

סי' ת"מ. מחבר ס"א. ראיתי לבאר בדין חמצו של נכרי בבית ישראל ויחד לו בית דאיפלגו בזה רש"י ור"ת בפסחים ד' ואו' א' דלרש"י אם קיבל עליו אחריות זקוק לבער ולר"ת אף בקיבל עליו אחריות אינו זקוק לבער, ונראה להביא ראי' מכרעת לדעת ר"ת וסי', כמו שאבאר בעזה"י. דהנה ר"ת הקשה על שיטה רש"י דא"כ מאי אירי' יחד אפי' לא יחד נמי עתו"ס שם, וער"ן שם שכתב לפרש פירש"י דה"פ דברייתא זו איירי בסתם שהפקיד הנכרי חמצו אצל ישראל, וע"כ אם לא יחד לו מקום הוי כא"ל כנוס שורך ברשותי דמסתמא קיבל עליו אחריות וע"כ זקוק לבער, אמנם אם יחד לו בית הוי כא"ל כנוס שורך ברשותך, ולא קיבל עליו אחריות רק השאיל להעכו"ם מקום להניח בו חמצו וע"כ איני זקוק לבער.

זהו תורף דברי הר"ן בפי' הברייתא לשיטת רש"י וקשי' לי' ע"ז קושי' עצומה מהא דתנן בפ' המפקיד דף מ' ב' המפקיד חביות אצל חבירו ולא יחדו לה הבעלים מקום כו' יחדו לה הבעלים מקום כו' ומקשי' הס בש"ס רישא ר"י וסיפא ר"ע ומסקי' אין דאמר ר"י כו' ואינך אמוראי משנו לה דאיירי בשהניחה במקום שאינה מקומה, ור"י סבר הניחה במקומה משמע עי"ש היטב בסוגי'.

ולפי' הר"ן הנ"ל לשיטת רש"י בברייתא דפסחים, אפשר לפרש ג"כ במתני' דהמפקיד ברווחא טפי ואף אם נפרש הניח' במקומה, דהנה בב"ק קי"ח ב' מסיק רבא דכ"ע ס"ל כר"ח דצריך דעת והכא בשומר שגנב מרשותו קמיפלגי' דר"י ס"ל דלא כלתה שמירתו ושגי בדעת שומר דהשתא הוי הוא בעלים על הפיקדון, ור"ע סבר דכלתה לי' שמירתו ובעי' דעת בעלים, עי"ש, ואף לדעת ר' יוחנן שם ע"כ מוקמי' להך ברייתא דר' ישמעאל ור"ע בשומר שגנב מרשותו וכמו"ש הרמב"ן במלחמותיו סוף ב"ק עי"ש, וא"כ לא מיבעי לר"ח ולרבא ודאי דמצינן לאוקמא מתני' דהמפקיד כחד תנא וכולה ר"י היא ואיירי בשהניחה בסתם (וכמו שפי' הר"ן הך ברייתא דפסחים כנ"ל) וע"כ ברישא שלא יחדו הבעלים מקום הוי כא"ל כנוס שורך ברשותי והרי הוא שומר על החביות וע"כ משהניחה פטור דהא איכא דעת שומר, והוי כדעת בעלים, והגם שטלטלה לצרכו. הא ר"י ס"ל דלא כלתה שמירתו,

אמנם בסיפא דיחדו לה הבעלים מקום א״כ הוי כא״ל כנוס שורך ברשותך, ולא נעשה כלל שומר על החביות, ואדרבה בעל החביות נעשה שואל על המקום כנ״ל, וע״כ אף משהניחה חייב דהא בעי דעת בעלים וליכא, וא״ש מתני׳ ברווחא, אלא אפי׳ לר׳ יוחנן דס״ל בב״ק דלא בעי דעת בעלים עכ״ז היא גופי׳ תיקשי מאחר שלא מיכנו בשום מקום אחר פלוגתא דר״י ור״ע כ״א בברייתא זו דגונב סלע מן הכיס כו׳ וברייתא זו אף ר״י מוקי לה בשומר שגנב כו׳ א״כ מנ״ל לר״י דר״י ס״ל בכל דוכתי׳ דלא בעי׳ דעת בעלים ואיצטרכינן לאדחוקי דמתני׳ דהמפקיד אתי׳ כתרי תנאי, ודילמא ר״י לא אמר במקום שגנב יחזיר רק בשומר ומשום דאיהו במקום בעלים קאי וכדאמרי׳ אליבא דר״ת כנ״ל, דהשתא א״ש מתני׳ דהמפקיד אליבא דחד תנא, א״ו ע״כ צ״ל דאין ענין כלל יחדו לקבלת אחריות ואף דתנא יחדו הבעלים מקום עכ״ז י״ל שהוא נעשה שומר עליו וקיבל עליו אחריות וע״כ אי אפשר לאוקמי׳ מתני׳ דהמפקיד אליבא דחד תנא וכדפרישנא לעיל, דא״כ עיקר החילוק בין קיבל עליו אחריות ללא קיבל עליו אחריות, ותיקשי מאי איריי יחדו דנקט אפי׳ לא יחדו נמי וע״כ בע״כ איצטרכינן לאדחוקי דאתי׳ כתרי תנאי או דאיירי בשהניחה במקום שאינה מקומה, ולכן ג״כ ס״ל לר״י בב״ק דלא בעי בכל מקום דעת בעלים, ומשום דכיון דמתני׳ דהמפקיד ע״כ מיתוקמא כתרי תנאי כנ״ל, ע״כ אזיל בתר פשטי׳ דלישנא דמתני׳ בסוף ב״ק הנ״ל דמשמע לי׳ דלא בעי׳ דעת כלל אף באדם אחר שאינו שומר, עי״ש בסוגי׳. ומעתה כיון שכן אף אנן נימא כן בברייתא דפסחים דאי אפשר לפרש כפירש״י דא״כ תיקשי מאי איריי יחדו וכקושי׳ התו״ס שם וליכא למימר תי׳ הר״ן הנ״ל, וכמו שהראנו שזוהי עיקר קושי׳ הש״ס על מתני׳ דהמפקיד ומחמת זה דחקי׳ בכמה שינוי׳ דחיקא וכנ״ל, וזה מבואר כפי׳ ר״ת וזה ברור לענ״ד.

בסי׳ תמ״ב בעט״ז סעי׳ זיין תימה דמה בכך, כ״ב קאי ע״ד המ״א סס״ק ט׳ **שם** בעט״ז, ומעתה בחני׳ הכה על קדקדו של מו״ח בתמיהתו וק״ל. כ״ב נעלם משניהם דברי המ״א סי׳ תמ״ז סס״ק ט״ז עי״ש. **בסי׳** תמ״ז במ״א ס״ק ט״ת, ראיתי רבים מגיהין בדבריו. ולענ״ד דבריו פשוטים בלי שום הג״ה דמ״ש המ״א מיהו במרי׳ משמע דמטעם עירוי אסר לה, הא ודאי דלא היתה התרנגולת בקערה בשעת העירוי דהא זה בלא״ה אסור למלוג ע״י עירוי כמו״ש במרדכי פ׳ כירה ובשו״ע סי׳ ס״ח סעי׳ יוד ועב״י שם, ועכ״פ נאסרה כדי קליפה מפאת איסור דם, א״ו דעובדא דמרי׳ כך הי׳ שעירוי מקודם מים מכ״ר לתוך הקערה, ואח״כ הניחו התרנגולת שם ובכ״ש מותר למלוג כמו״ש במרי׳ פ׳ הנ״ל ובסוף ע״ז ובב״י בסי׳ הנ״ל עי״ש, אך מ״מ שפיר כתב המ״א דשוב אין ראי׳ ממרדכי להחמיר בכ״ש דמה שנפלט טעם הבליעה בכלי לתוך המים הי׳ ע״י עירוי כנ״ל,

ונתהמכו המים ואח"כ כשהניחו התרנגולת שם שוב לא גרע מכונן וכמ"ש המ"א שם לעיל מינה, ועפ"כ סיים המ"א לכן נ"ל דגם המרי' לא אסר בכונן בדופן שלימה וא"כ כאן שאסר המרי' התרנגולת ע"כ הוא מטעם כ"ש וא"ש ודוק, אולם מה שנראה מדבריו דתרנגולת מיקרי דופן שלימה לא נראה כן מדברי הרא"ש בפי' כ"ש והובא דבריו בט"ז סי' תנ"ג סק"ה עי"ש. **שם** בט"ז ס"ק חית ויש חולקין כ"ב שייך לעיל סעי' ד' **שם** בט"ז סקי"א אם לא בדרך שזכרתי סי' תמ"ב סק"ד כנ"ל

בסי' ת"נ במ"א סק"ט, תן לפועלים המן ואני פורע, כ"ב ער"ן פ"ב דע"ז שכתב לאסור באומר תן לו כו' ואפי' מני לסלוקי בזוזי עי"ש, וגם בשו"ע לא נזכר היתר באומר תן לו כו'.

סי' תנ"א לבאר דין כ"ח, אם יש להם הכשר ע"י הגזרת כבשונתי הנה הרא"ש בפי' כ"ש הביא בשם אבי העזרי דהגזרת כבשונות מועיל וחולק על זקנו ראב"ן דס"ל דאינו מועיל, מהא דמקשינן בזבחים נ"ו ונהדרי' לכבשונות ומשני אין עושין כבשונות בירושלים כו' עי"ש אלמא דהגזרת כבשונות מועיל עי"ש, וכן פסק בשו"ע כאן. אולם ראיתי בפר"ח שם שחלק ע"ז ודעתו דאף הגזרת כבשונות אינו מועיל, וראי' הנ"ל מזבחים כתב דאין ראי' דשאני כהנים דזריזין הם ע"כ ל"ח לדילמא חייסי, ותו דהא שם הכלים אינן שלהם רק של מקדש, ועפ"כ מהני שם הגזרת כבשונות דליכא למיחש לשמא חייסי משא"כ בעלמא, אף בהגזרת כבשונות חיישינן לשמא חייסי עי"ש ודבריו תמוהין לדעתי דלפימ"ש דבמקדש ליכא למיחש לשמא חייסי, אם כן ה"ה דמילוי גומרי מהני וכדאמרי' בפסחים למ"ד בי' לענין בוכיא, וא"כ תיקשי מאי משני בש"ס דזבחים אין עושין כבשונות בירושלים עכ"ז תיקשי נכשירנו ע"י מילוי גומרי וכדאמרי' לענין בוכי' וכנ"ל, ותו דאף בסתם תנורים דעלמא מותר ללבן בהם כ"ח מעיקר הדין וכל עיקר מה דאסרי ללבן בתנורין דעלמא הוא מטעם שכתב הרא"ש שם דחיישינן שמא חייס עליו ולא עביד להו הסקה שפיר עי"ש, וא"כ לפי דעת הפר"ח הנ"ל דבמקדש ל"ח לשמא חייס עליו וכנ"ל א"כ מותר ללבן כ"ח אף בסתם תנורים דעלמא במקדש, ומעתה קשה טובא על תי' הש"ס בזבחים שם דאין עושין כבשונות בירושלי' דכי לא הי' תנור במקדש, ויכשיר בו הכלי חרס הצריך הכשר, א"ו הדבר ברור דכל מה שאסרו הז"ל במדינה כגון סתם תנורים דעלמא או מילוי גומרי, ה"ה דגזרו ע"ז במקדש ואין חילוק ביניהם כלל, ועפ"כ לא פריך בש"ס בזבחים רק מהגזרת כבשונות ומשום דפשיטא לש"ס דבכי הא אף במדינה לא גזרו דכאן ליכא למיחש שמא חייס עלי'. ועפ"ז שפיר משני אין עושין כבשונות בירושלים וא"ש, ומ"ש הפר"ח שכ"ה דעת הר"ן להחמיר, הן אמת שהר"ן בפי' כ"ש אחר שהביא קושי' התוס' מהסיא סוגיא דזבחים הנ"ל, עם תי' ר"ת דשאני הגזרת כבשונות, סיים וכתב ע"ז מיהו במקדש

אית להו תקנתא בהכי, אבל לדידן לא דהיים עלייהו דילמא פקעי וכמ״ש למעלה עכ״ל, ולמעלה בענין בוכיי דאמריי בש״ס דאי מליא גומרי שפיר דמי כתב ע״ז מיהו אמריי בגמ׳ דלקדירה ליכא תקנתא במילוי גומרי דהיים עלי׳ דילמא פקעי כו׳ עי״ש, המובן מדברי הר״ן הנ״ל דס״ל דהחזרת כבשונות דמיי למילוי גומרי וכדאסריי בש״ס מילוי גומרי כמו כן אסרו החזרת כבשונות. ומינה דבמקדש דמותר החזרת כבשונות כמו כן מותר במילוי גומרי וכאמור דשניהם שוין וכבר כתבתי דלפי״ז יקשה עלינו ההיא סוגיי דזבחים. וכנ״ל, ועיכ דברי הר״ן הנ״ל צע״ג אגלי כעת, שוב ראיתי בתשו׳ כנסת יחזקאל סי׳ ט״ו וסי׳ ל״ז שכתב דקושיי הרא״ש על הרמב״ן והראב״י לק״מ שהם גורסין בזבחים אלא קדירות במקדש, [ומכותלי מכתב (השואל) ניכר שהבין שהראב״י ס״ל כהרמב״ן דאינו מועיל החזרת כבשונות והרא״ש הוא שהקשה עליהם מההיא דזבחים, וזה טעות בידו דהאי קושיי מזבחים היא דברי ראב״י שהשיג על זקנו רמב״ן ודו״ק ברא״ש ובש״פ ותמצא שכן הוא] אמאי אמרה רחמנא ישברו וכגיי היש ספרים שהובא בתוס׳ שם ד״ה אלא ואקרא פריך מ״ט התיר רחמנא שבירה, ואם נשאר עדיין טעם הטאת בחרסית, וליהדרייהו לכבשן בכדי שלא ישאר שום טעם בחרסית, ומעתה לק״מ קושיי הרא״ש הנ״ל דלעולם אימא לך דלענין הכשר הכלי אף בהחזרת כבשונות חיישי׳ לשמא חיים, אולם עיקר קושיי הש״ס היא שישבור הכלי ויניח החרסית בכבשן עד שיכלה הטעם שבהם מן העולם וכנ״ל, ובהא לא שייך תו למיחש, לשמא חיים זהו תורף דברי הככ״י הנ״לי ודברי תימה הן׳ דלפי פי׳ דעיקר הקושי׳ היא שישבור הכלי ויניח החרסית בתנורי א״כ מה זה הוצרך להקשות להחזיר לכבשן דוקא דהא נוכל לתרץ לו א״ע כבשונות בירושלים, והרי אחר השבירה יוכל להניח החרסית באיזה תנור שירצה עד שיבוער היטב טעם חטאת ממנו׳ מאחר דהשתא תו ליכא למיחש שמא חיים וכנ״לי א״ו דהן דברים של מה בכך׳ ואף לגיי הי״ם שהובא בתוספות זבחים׳ דאקרא פריך׳ אין הכוונה כמו שפי׳ הרב הנ״לי רק הכוונה פשוטה דפריך אקרא שציוה לשבור הכלי ולמה לא נוכל להכשיר הכלי ע״י החזרת כבשונות דמהני להכשיר אף כ״הי וע״ז משני אין עושין כבשונות כו׳, וע״כ דחו התוס׳ גי׳ זו וכתבו דלא כי״ס כו׳ משום שכתבו שם קודם לזה׳ דאין סברא לומר דמן התורה אינו מועיל ליבון לכ״ח בסתם תנורים׳ דהא דחיישי׳ לשמא חיים אינו רק מדרבנן׳ גם הא דא״ע כבשונות בירושלים׳ אינו רק מדרבנן׳ וא״כ לפי׳ גי׳ הי״ם הנ״ל דאקרא פריך לא משני מידי וע״כ כתבו דלא כי״ם ודו״ק (ובנ״ק שם מחק תיבת דלא והגיה ויש ספרים כו׳ עי״ש ולפימ״ש אין צורך להג״ה] וא״י״ל לגיי התוס׳ עכ״ז בא׳מת יקשה לן אקרא מ״ט צוה לשבור הכלי ולמה לא נכשירנו בליבון׳ כבר עמדו התוס׳ שם ע״ז וכתבו דבאמת לרבותא אמרה תורה לישברי והוא

להשמיענו דמותר בשבירה, והנה שנשאר טעם הטאת בהרסית ל"ה לזה׳ אבל ודאי דליבון מועיל מן התורה אף בסתם תנורים דעלמא וכנ"ל, ומה שלא כתבו התוס׳ שם רק החזרת כבשונות הא ודאי דל"ד׳ רק לישנא דש"ס נקטו׳ אבל ודאי דמה"ת אין שום חילוק כלל בין החזרת כבשונות לסתם תנורים דעלמא׳ רק לענין הך תקנתא דרבנן שחששו שמא חייסי בהא יש מקום לחלק בין שארי תנורים להחזרה לכבשן דליכא למיחש שמא חייסי׳ אבל מן התורה ודאי דאין חילוק כללי ותדע שהרי שם בריש הדבור כתבו בשם ר"ת לענין החזרה לכבשן דהוי ככלי חדש׳ והקשו ע"ז מהא דתנן תנור יוכן ואמאי והא כשמסיק כו׳ דמי לכלי אחר כו׳ עי"ש, הרי מבואר בהדיי דמעיקר הדין כל שהסיקו מבפנים דמי ממש להחזרת כבשונות ואין חילוק ביניהם כלל מעיקר דין ליבון (ומ"ש בנ"ק עמ"ש התוס׳ דלרבותא התורה התירה שבירה כו׳ עי"ש לק"מ עי׳ במים קדושים והכמ"ל) אך אכתי יש לעיין בדברי התוס׳ דזבחים שם שכתבו וא"ת למה הצריך הכתוב שבירה דלא שייך למימר על הכתוב דילמא חיים ולא שאין עושין כבשונות כו׳ עי"ש, לכאורה משמע מלשונם שאם הי׳ מקום לומר שהכתוב חשש לשמא חיים תו לא הי׳ קשה על מה שלא התיר הכתוב אף החזרה לכבשן ומשום דגם בזה איכא למיחש שמא חיים וזה נוטה כדעת הפר"ח הנ"ל. אמנם באמת ז"א דהא התוס׳ עסקי׳ במקדש, ושם הא

ע"כ לכ"ע ל"ח לשמא חיים בהחזרת כבשונות וכדמוכח להדי׳ מש"ס דפריך שם ולהדרי׳ לכבשן, א"ו שלא כיוונו התוס׳ לזה כלל רק כתבו דבריהם בדרך חדא ועוד קאמר חדא דליכא למימר על הכתוב דחייסי׳ לשמא חיים וע"פ אפי׳ בשארי תנורים מותר ללבן, ותו דאפ"ת דחיישינן מן הכתוב לשמא חיים עכ"ז להחזיר לכבשן ודאי מותר, דכאן ליכא למיחש לשמא חיים וכדאמרי׳ בש"ס והך דא"ע כבשונו׳ אינו רק מדרבנן כו׳ ודו"ק. עכ"פ הנה בררנו דראי׳ אבי העזרי היא חזקה כראי מונק,וכ"ה דעת השאלתות דרב אחאי וכ"כ הרשב"א בתוה"א שער"ד בית ד׳ וכ"כ דעת הרא"ה בבד"ה שם, וכ"ה בתוה"ק שם וכ"ה בחי׳ רשב"א לחולין פ׳ כ"ה ד׳ ק"ח. בשמעתא דטיפת חלב, וכ"ה דעת הרא"ש והטור וכ"ה דעת הרוקח סי׳ אפ"ס (עי"ש שלפי הנראה הי"ל שיטה אחרת בהך סוגי׳ דזבחים דלא כתוספות עי"ש) וגם בא"ה הגם שבכלל כ"ח דין מ"ט הביא ב׳ דיעות. בזה עכ"ז המעיין בא"ה כלל כ"ד דין טית וכלל ל"א סוף דין א׳ יראה שדעתו כהמתירין וכ"פ המחבר בשו"ע סי׳ תנ"א וכ"ה דעת הרב בתו"ח כלל פ"ה דין א וכ"כ המג"י כלל ס׳ סק"ב, והכי נקיטינן, ועי׳ ביו"ד סי׳ נ"ז ס"ב וסי׳ נ"ח ס"ה.

בסי׳ תנ"ב בט"ז סק"ז. דמקבל טעם פגום כ"ב עי׳ יו"ד סי׳ נ"ה ס"ג ובט"ז שם סק"ח וד"ל. **בסי׳** תנ"ד במ"א סק"א מוכח קצת דבא, כ"ב קאי על סובין, ולק"מ קושי׳ הח"י. **שם** י"ח מנה לדעת הרי"ף

ואפשר כו' כנ״ל.

בסי' תע״ה סעי' א', וא״כ יבלע מהשלימה העליונה. כ״ב וברדב״ז ח״ג סי' תקפ״ב כתב לבלוע מן התחתונה עי״ש ועי' כאן בטור ובב״י בשם הרשב״א. ולעיל סי' רע״ד בב״י ובד״מ. **בסי'** תנ״ג במ״א סק״ו דהוי לא תתגודדו כ״ב ובלחש אי איכא משום ל״ת, הפר״ח בסי' תנ״ו כתב כשהי' במצרים התפלל ביו״ט ב' בבהכ״נ תפלה של חול כיון דהוי בלחש כגניעא דמי עי״ש, ויש לחלק דשם כיון שהבא הי' מאי לא שייך בזה משום ל״ת אולם יש ראי' להיפך מלעיל בסי' קי״ד ע״ש בט״ז סק״ב ובמ״א סק״א עי״ש.

בסי' תנ״ד הקשה המ״א איך אנו אומרים בשבועות יום מ״ת הא קיי״ל כריו' דבז' בסיון נתנה תורה דהא קיי״ל דבעי לפרושי וא״ו עונות כמו״ש ביו״ד סי' קנ״ו עי״ש, ועכרו״פ ביו״ד סי' קנ״ו שכתב דטעמייהו דרבנן דס״ל דבעי' לפרושי ששה עונות לאו משום דס״ל בד' עביד פרישה וילפי' לה מסיני, דשפיר י״ל בסיני דבה' עביד פרישה כרבנן דריו' ואינהו ילפי לה מדאיתקש ש״ז לזב, מה זב שלשה ימים אף ש״ז שלשה ימים, וכ״ה מפורש בהדי' בירו' דשבת פ' ר״ע אך לפי״ז יקשה א״כ מ״ט לא חששו בסיני לשמא יפלוט בתוך הששה עונות, ע״ז תי' הכו״פ שהי' ידוע לפני המקום שלא יפלוטו. עי״ש דבריו. וזה דוחק עצום כמבואר לכל מעיין, אולם הנראה בישוב זה, דהנה השו״ע ביו״ד שם ס״ח כתב דאם רואה היטב עד שפלטה כל הזרע א״כ להמתין ששה עונות, ועכרו״פ שם שכתב דאין לאסור זה משום השחתת זרע, משום דרוב זרע הנקלט להריון הוא נקלט תיכף, ומה שלא נקלט מיד על הרוב לא יהי' נקלט עוד, וע״כ מותר לרחוץ דאין כאן שום השחתת זרע, עי״ש דבריו, ועסד״ט שם שדחה דבריו מהא דתנן בד' למ״ד המפלת ליום מ״א תשב לזכר ולנקבה ולנדה, וכתב הרשב״א בתוה״א הטעם דאמרי' דתשב גם לנדה הוא משום דכיון דליכא אלא מ״א יום מיום טבילתה חיישי' שמא לא נקלט הזרע עד יום ג' ועדיין לא נגמר הולד ולפיכך מסתבר הדבר דעד יום מ״ג תשב גם לנדה אבל מיום מ״ג ואילך אינה יושבת לנדה דכל שאינה קלוט לשלשה ימים שוב אינה קולטות עכ״ל הרשב״א ז״ל ואם נאמר כדברי הכרו״פ הנ״ל דרוב זרע נקלט מיד, א״כ יקשה איך חיישי' לנדה ניזול בתר הרוב, וכדאמרי' בד' כ״ט א' עברה נהר והפילה מביאה קרבן ונאכל דרוב נשים ולד מעלי' ילדן, זהו תורף דברי הסד״ט ע״ע, ואין ראיתו מכרחת לדחות דברי הכו״פ הנ״ל, ומהתימא בעיני דלפי הבנתי בכרו״פ ולמה לא הקשה על הכו״פ מהאי סי' גופי' דמחמירי' עלה שלא תספור ז' נקיים עד אחר ששה עונות. ולדעת הכו״פ הרי עפ״י הרוב כל זרע שלא נקלט מיד שוב אינה קולטת לעולם. ולא הוי שוב ש״ז הראוי להזריע ואינה מטמאה כלל אפי' תפליט, וכמו דאמרי' בפולטת ש״ז אחר ג״י אין הדבר

ברור דכוונת הכו״פ הוא דרוב זרע הנקלטת להריון הייננו להוליד ולד היא נקלטת מיד, וכל שלא נקלט מיד שוב אינה נקלטת להוליד ולד, אך עכ״ז היא נקלטת להיות מזונה שפיר או שליא, והאחר ג״י שוב היא מסרחת ואינה נקלטת לכלום, וא״כ שם בדף למ״ד דקיישי׳ לנדה, הרי כל עיקר החשש שלנו הוא דשמא הפילה שליי בלא ולד, והא ודאי דשפיר יכול להיות כן בכל המשך ג״י, אך מ״מ בשביל זה א״ל לאסור הרקיצה בכל המשך ג״י משום השחתת זרע, מאחר דאינה נקלטת להוליד ולד ממנה רק מיד דוקא וכמו״ש הכו״פ ז״פ וברור.

אולם נראה להביא ראי׳ לדברי הכו״פ הנ״ל מהא שמקשו התו״ס ביבמות ד׳ ל״ז א׳ ד״ה רוב, דמה מועיל המתנת ג׳ חדשים אכתי איכא למיחש שמא לא נקלט הזרע עד ג״י וכו׳ ועיי״ש שתי׳ דכל כך לא משתהה הכרת העובר, עד שלש ימי׳ מן השני עיי״ש ועי׳ תשובת נוב״י חלק א״ע סי׳ ס״ט שהביא קושי׳ המורה בשם הרב ד״ק טרטקוב, דתי׳ התו״ס לא שייך רק לענין הבחנה, ואכתי יקשה בינמה איך מותרת ליבם תיכף אחר כלות משך ג״ח, ודילמא לא נקלט הזרע עד יום ג׳ ועדיין לא שלמו ג״ח שלימים מזמן עבורה וע״כ לא הוכר עוברה, ונמצא זה פוגע (באשת אחיו) שלא במקום מצוה עיי״ש אולם לדעת הכו״פ הנ״ל א״ש דיבמה שסמכו חז״ל על הרוב, וע״כ התירו להתייבם אחר ג״ח, משום דרוב נשים עוברן ניכר בשליש ימי׳ (דאם נחוש למיעוט הי׳ מהראוי לאסור ליבם עד ערך ה׳ חדשים ועוד, לפימ״ש התו״ס דלא משתהה העובר כל כך וד״ל) מעתה ה״ה דסמכי׳ ג״כ בזה על הרוב דרוב זרע נקלט מיד בשעת תשמיש, ולא הקשו התו״ס קושייתם רק גבי הבחנה דתזי׳ שלא רצו חז״ל לסמוך בזה על הרוב דא״כ הי״ל להתיר להנשא אחר חודש וחצי. דאז נדע אם יוכר הולד לסוף חודש וחצי מנשואי הב׳ ה״ה ודאי של הראשון דלנשואי הב׳ אין כאן שליש ימי׳ אפי׳ אי ילדה לשיתא חדשים וב׳ ימים, ואם לא יהי׳ ניכר עד אחר ב׳ חדשים מנשואי הב׳ ה״ה של שני מדלא ניכר בשליש ימי׳ של הראשון, א״ו שחששו חז״ל למיעוט שאינו ניכר לשליש ימי׳ וע״כ הצריכו להמתין ג׳ חדשים שלימים דאז נדע מן ההולדה אם הוא של ראשון או של אחרון, דאם תלד תוכף אחר ששה חדשים מנשואי הב׳ ה״ה ודאי של הראשון דלשיתא ירחי לא ילדי ואם תלד לשיתא ירחי וב׳ ימים ה״ה ודאי של הב׳ דהא כבר שלמו תשעה ירחי של הראשון ב׳ ימים קודם ולא ילדה אז, וע״כ שפיר הקשו התו״ס דאכתי לא הועילו דגם אם תלד לשיתא ירחא וב׳ ימים יהי׳ לנו מקום ספק אם נחוש למיעוט דהא איכא ג׳ ימי קליטה, וא״ש.

אולם נראה דגם לדעת הכו״פ דרוב זרע נקלט מיד אין הכוונה שנקלט מיד בשעת תשמיש, דא״כ יקשה למה זה הצריכו ביבמה להמתין ג׳ יום לבד יום

המיתה, ואם מת ביום א' בתחלתו למה לא נחשבנו מאחר שהזרע נקלטת מיד הרי כאן ג' יום מיום שנקלט הזרע והי' עוברה ניכר לשליש ימי' אם היתה מעוברת, א"ו דאין הזרע נקלט מיד רק אגן הכי קאמרי' רוב זרע נקלט מיד ביום ראשון מהתשמיש (וראיתי בתשו' הגאון מוהרע"א סי' ג' שהביא בשם הגאון מליסא שכתב ג"כ ככ"ל, דרוב הנקלטים קלטי ביום א' והגאון המחבר הנ"ל דחה דבריו ממ"ש תו"ס בנדה ד' ל"ח א' ד"ה שיפורא, שכתבו דשמא לא יקלוט הזרע עד מחרת התשמיש, ואם נידון דהוי רוב דנקלט כו' ליום א' למה ניחוש לזה עי"ש ולפימ"ש דאפי' שימשה בתחלת הלילה אפשר שנקלט למחר בסוף היום רק ביום ראשון נקלט עפ"י הרוב וכמו"ש בפנים. א"ש דברי תו"ס הנ"ל. כמבואר למעיין היטב ודו"ק, וכ"כ בחי' הר"ן בנדה ל"ח א' בסך דחסידים הראשוני' דברוב הזרע נקלט מיד עי"ש) וע"כ שפיר בעי' ביבמה שתמתין ג' יום לבד יום התשמיש, דאפי' אם מת בתחלת היום עכ"ז יש לחוש שלא נקלט הזרע עד סוף היום. ויותר מזה ל"ה דאזלי' בתר רובא, וכנ"ל. ומעתה לפי האמור א"ש מה שלא חששו בסיני לשמא יפלוטו בתוך השלשה עונות, דבאמת בסיני כבדו את ביתם בחמין קודם שטבלו. ומה שהצריך הכתוב פרישה הוא מטעם דביום התשמיש אסור לכבד ביתם בחמין משום השחתת זרע, דאיכא למיחש שמא לא נקלט הזרע עדיין וכמו"ש למעלה דביום התשמיש גם אם שמשה בתחלתה יכול להיות שלא יוקלט הזרע עד סוף היום משא"כ ביום מחר מותרת לכבד את ביתה בחמין דעפ"י רוב כבר נקלט הזרע ביום אתמול וכמו"ש הכו"פ כנ"ל. ולפי"ז א"כ הדבר מוכרע דלחכמים בה' עביד פרישה דאי ס"ל בד' עביד פרישה יקשה לנו במו"כ אם כבדו ביתם בחמין בסיני א"כ יקשה למה הצריכן לפרוש בד' הא גם אם יפרשו בה' סגי ע"י כבוד חמין כנ"ל, ואם לא כבדו בחמין יקשה מה אהני לן מה שהפרישן בד' אכתי ליכא שש עונות לחכמים, א"ו דס"ל לחכמים בה' עביד פרישה. והי' שם באמת כיבוד חמין וכנ"ל, ועראה"ש בנדה פ' בנות כותים, שכתב וכ"מ בשבת פר"ע דמהני כבוד להפליט הזרע, עי"ש, ולכאורה אין שום ראי' משבת לזה כאשר יראה המעיין, ומזה נראה בעליל דס"ל להרא"ש כמו"ש למעלה דלחכמים דקיי"ל כוותי' ע"כ הי' כיבוד בסיני וכמו"ש למעלה ודו"ק.

בסי' תק"ו במ"א סק"ח לכן כ"ל דאין להם תקנה, כ"ב והק"ן בפ"ק דביצה חולק ע"ז, וכן בתשו' פנים מאירות ח"ב עי"ש, ולכן נראה שיפריש בשבת ויתן לכהן קטן וד"ל. **שם** בט"ז סק"ה והגאון מהרי"א לא כתב דבריו על דין זה כנ"ל: **בסי'** תק"י בט"ז סק"ג דמותר לבו ביום, כ"ב וכ"ה בתוס' בשבת ע"ד א' ד"ה והתני'. **בסי'** תקכ"ח בהג"ה סעי' ב' אפי' אם הניח, כ"ב נראה דלא קאי רק על ע"ת, ומה שנרשם ר"ן הוא ט"ס דבע"ת כ"ע

מודי אבל בע״ת הרי הביא בד״מ ב׳ דיעות בזה ובאמת נחלקו בזה תרי אמוראי בירו׳ פ״ב דבילה סוף הלכה א׳ וכל ספק מד״ס אזלי׳ לקולא בפרט בע״ת כידוע ועי׳ מ״א סי׳ תקי״ב סק״ג מ״ש על המרשים עי״ש. **בסי׳** תקמ״ו במ״א סק״ד, השיג על הב״י מדברי תוס׳ דמ״ק וכתובות שכתבו שהיא מה״ת עי״ש, ודבריו תמוהין דהתוס׳ שם כתבו אליבא דרב דדריש מקרא דושמחת בחגיך ועי״ז כתבו תוס׳ דדרשא גמורה היא כדמוכח מהגיגה עי״ש, וכבר כתב המ״א בעצמו בסק״א דלא קי״ל כרב רק כשמואל דאין מערבין שמחה בשמחה, ושם בש״ס ילפינן לה משלמה עי״ש, ובירו׳ ילפי׳ לה מיעקב אע״ה, וא״כ בהא שכיר י״ל דאינו מה״ת רק מדרבנן, הן אמת דלכאורה יראה מדברי המ״א, גם למ״ד אין מערבין כו׳ ילפי׳ ג״כ מהאי קרא דושמחת בחגיך כו׳. ועי׳ במ״א סס״י תרנ״ו וכן יראה לכאורה מדברי תוס׳ במו״ק שם ד״ה מפני ביטול פו״ר כו׳ עי״ש שכתבו וכ״ל דלא קיי״ל (כ״ה גי׳ הב״י והט״ז כאן) כר״א דדריש בחגיגה בחגיך כו׳ ואין אסור לערוב שמחה בשמחה עי״ש׳ משמע דמאן דדריש בחגיך כו׳ ס״ל דאסור לערב שמחה בשמחה מהאי קרא, אולם באמת כל מעיין בש״ס יראה דתרי טעמא נינהו, ומאן דדריש קרא בחגיך ס״ל דמותר לערב שמחה בשמחה׳ וכבר האריך בזה הלח״מ בפ״ז מה׳ יו״ט הלכה ט״ז עי״ש דבריו באורך׳ וכ״מ מתוס׳ דמ״ק שם ד״ה לפי שאין מערבין כו׳ עי״ש היטב ודו״ק ומ״ש תוס׳ בד״ה מפני ביטול כו׳ וכ״ל דלא קיי״ל כר״א כו׳ ככ״ל. נלע״ד דהגי׳ שלפנינו בתוס׳ וכ״ל דקיי״ל כר״א כו׳ היא עקרית׳ ור״ל דאין קיי״ל כר״א דהא שאין נושאין נשים במועד הגא מקרא דבחגיך כו׳, אבל שארי שמחות מותר לערב זה בזה׳ וע״כ שרי לעשות פדיון הבן במועד עי״ש וכ״ה ברש״י שעל הרי״ף שם׳ וכמו״ש בלח״מ הנ״ל׳ אולם בתוס׳ כתובות ד׳ מ״ז ד״ה דמסר משמע דס״ל דהדא מילתא הט׳ דאין מערבין כו׳ עם הטעם דבחגיך ולא באשתך עי״ש׳ והנה הטור בא״ה״ע סי׳ ס״ד לא הביא רק הטעם דאין מערבין כו׳ או משום פו״ר׳ והנה להט׳ דפו״ר הא ודאי דאינו רק מתקנתא דרבנן׳ וגם להט׳ דאין מערבין כו׳ גם כן י״ל דאינו רק מדרבנן וככ״ל. והר״מ בפ״ז מ״ה יו״ט שהביא הט׳ שמניח שמחות הרגל כו׳ כבר תמה הלח״מ עלי׳ שם עי״ש׳ וכמו כן להט׳ דמפני הטורח נ״כ אינו רק מדרבנן׳ ודו״ק. **בסי׳** תק״כ במ״א סק״ג. לפי שאין רוה״ל יכולין לעמוד בה׳ כ״ב בר״ן פ״ק דר״ה ליתא לה״ט עי״ש׳ רק בשל״ה כתב טעם זה עי״ש׳ ואפי׳ לט״ז יקשה אם כן נימא דבעל נפש יחמיר שלא לאכול בשר ולשתות יין לעולם וכמו״ש בש״ס ס׳ פרק חז״ה דדין הוא שנגזור רק מטעם הנ״ל לא גזרו ע״ש, ויש לחלק דש״ה שלא גזרו ע״ז כלל, משא״כ כאן שהנביאים תקנו לאסור בכלן רק שלא פשטה תקנתם בכל ישראל ולא קבלו עליהם וכמו״ש הר״ן בשם הרמב״ן שם, ע״כ ראוי לב״כ להחמיר, ולפי״ז לא א״ש

דברי המ"א לעיל בתקמ"ט סק"ב עי"ש ודו"ק, אמנם גם לפי חילוקינו הנ"ל יקשה מע"ז ד' ל"ו א' שהתירו השמן. ג"כ מטעם הנ"ל כמבואר בש"ס שם, ועכ"ז לא הניח שמואל לרב שרנה שלא לאכול ואטרח עלי' ואכל וכמו"ש בתוס' בשם הירו', ויש ליישב זה עפימ"ש הט"ז לקמן בתקנ"א סק"י בסופו עי"ש.

בפי' תקנ"א במ"א סק"א פי' שאין שמחין כלל כו', ענין זה דאין לשמוח כלל לא ידעתי גדרו. ומה בא למעט בזה והתוס' במגילה שם כתבו דבר זה לענין ת"נ, שאינו רשאי לארס בהם, וכוונתם בזה מבוארת' דביבמות ד' מ"ג ב' אמרו דבשבת שחל ט"ב כו' מותר לארס ומטעם דבאירוסין בלא סעודה ליכא שמחה, ועכ"ז באבילות אסר ר"י לארס, וכדמחלקי' שם בין אבילות ישינה לחדשה עי"ש' הנה מבואר דבאירוסין לבד איכא שמחה קצת' רק אינה דומה לשמחת נשואין' ועל כן באבילות דט"ב לא אסר רק שמחה גדולה דומי' דנשואין' אבל שמחה קטנה כמו שמחת אירוסין שרי ובאבילות חדשה אסרי' אפי' קצת שמחה. כמו שמחת אירוסין' וזהו כוונת תוס' שם במגילה דממעטין פי' לגמרי. והיינו דאפי' לארס בלא סעודה אסור. וזהו שכתב תוס' שם פי' שאין ששון כלל' ומיירי מט"ב שמארסין בו כו':

שם במ"א ס"ק ט"ז' ולכן אפי' חל ט"ו באב ביום וא"ו אסורין בבשר כו' כבר נתקשה בזה' הגאון מוהר"י ברלין דאם חל ט"ו ביום וא"ו הרי חל ט"ב בשבת ולכ"ע מותר בשבוע שלאחריו וכמבואר בשו"ע שם. והנו"ב במה"ת חלק או"ח סי' ק"ה כתב דדברי שגגה הם דהא דקיי"ל דבחל בשבת ב' השבתות מותרין זהו לדידן דקיי"ל דלאחריו מותר' אבל לרשב"ג דס"ל לאחריו אסור גם כשחל בשבת כל שבוע שלאחריו עי"ש דבריו ולפימ"ש למעלה' אין דבריו נכוני' דהא לפי הירו' הנ"ל ע"כ צ"ל דר' אבוהו דמתי' בב' השבתות ס"ל דלאחריו אסור וכו'. ועכ"ז מתיר בב' השבתות. ונסתמדו דברי מוהר"י ברלין ז"ל.

שם במ"א סק"י, והרב"י כתב בשם האגור דאין כו' כנ"ל. **בפי'** תקנ"א במ"א סק"י, ומ"מ נ"ל דאסור לעשות, נ"ב דעתו כדעת הט"ז לעיל בתקמ"ו סק"ב דסעודת תנאים נ"כ בכלל סעודת אירוסין עי"ש, אולם לפימ"ש הא"ר שם יש להתיר גם כאן, ועי' פמ"ג כאן סק"ג, ולכאורה י"ל דמ"ש הרב לקמן ס"י סעודת אירוסין, כיון לסעודת תנאים דשרי ועי'.

שם במ"א סק"ח דלא כהתו' שמקילין בדבר, נ"ב לדעתי תוס' שם איירי בכלי פשתן דמדינא שרי רק רש"י החמיר כמו"ש תוס' שם לעיל מינה, וע"ז כתבו דאם חל יום ה' שרי מחנות משום כבוד שבת דמשום כבוס אין איסור לדידהו רק קודם חצות אסור משום מלאכה כמו"ש לקמן בתקנ"ד סכ"ב בהג"ה ומ"ש תוס' שם לספר היא פירכא בלישנא ויותר נראה דט"ס הוא ודו"ק. **שם** במ"א ס"ק ל"ה אלא אי כרמ"א בקולו ובחומרו, נ"ב לפימ"ש

הט"ז סס"ק י"ב אין תומרא בדברי הרב וגם לפי דעת המ"א לא ידעתי טעמו הא לא הוי תרתי דסתרי עי' בעירובין ז"ן א' וכאן אינו רק 'מנהג. **שם** ס"ק ל"ז. וכ"ל דעכ"פ יעשנה קודם הלותי כ"ב מדברי הרב שכתב ובלבד שלא יהוי בסעודה שמפסיק בה, לא משמע כן, והמ"א אזיל לטעמי' בתקכ"ב סק"י ע"ש, אמנם מ"ש כאן דבזה ודאי כו' משמע דלכ"ע כן הוא אינו מדוקדק. **שם** בט"ז סק"ו ואף אנו נוהגין היתר בזה, כ"ב ר"ל לכבס בשבוע שחל ט"ב בתוכה לכבוד שבת, וכמו"ש לעיל סס"ק י"ד בשם הב"ח ודו"ק.

בסי' תקכ"ג בהג"ה מהרר"ן שפין במ"א סק"ב כו' כ"ב כל מ"ש בזה אינו נכון כלל. **שם** במ"א ס"ק י"ד לא ישב בסעודת הברים כ"ב כ"ה בתניא רבתא ובשיבולי לקט בשם רבי' משולם ע"ש ודלא כהתבו"ש בבכו"ש בתענית ע"ש ודו"ק. **בסי'** תקכ"ג במ"א סק"ז והבו דלא לוסיף עלה עכ"ל כ"ב לא היתיר רק קודם חצות וע"כ לא הביא דברי הרב' והק"ו שכתב הוא ק"ו פריכא כמו"ש בעצמו ע"ד מהרי"ל כיון דאידחי אידחי.

בסי' תקכ"ג במ"א סק"ז דהא דברים שבצינעא נוהג כו', דימה ת"ת לדברים שבצינעא. וטעמו ממ"ש הרא"ש והטוש"ע ביו"ד סי' ת' דת"ת הוי דברים שבצינעא ע"ש, ול"ד דשם הוי ת"ת דיחיד משא"כ כאן בכלן מבטלין מלימודן הוי דבר שבפרהסיא' ול"ד לתשמיש שאי' לכל מה שמונע מלשמש' משא"כ בלימוד שגלוי לכלי' ובפרט מי שיש לו קביעות ללמוד אחר התפלה ברבים כמו פ' משניות וכדומה ועכשיו יבטלו הלימוד אי"ל פרהסיא גדול מזה' ומ"ש הרב שכתב שאי"ל פרקי אבות זהו אחר מנחה דבלא"ה אין קובעין אז ללמוד ברבים רק שנים שנים בבתיהם' וכמו"ש בסי' רנ"ב ס"ב ועמ"א שם סק"ה. וא"כ דמי לתשמיש דלא מקרי פרהסיא כנ"ל' משא"כ בשחרית שרגילין לקבוע מדרש ולא גרע מהך עובדא דכ"ת שעלה לשלישי מפאת רגילותו בכל שבת' והוי פרהסיא כמו"ש ביו"ד שם' וכ"ש כאן' גם מ"ש המ"א וכן אשכחין שקרא רבי במגלת איכה בט"ב שחל בשבת כו' עובדא זו היא בירו' פ' כל כתבי' ובמ"ר פ' תזריע ובמדרש איכה בא"ב רביעאה' ושם נאמר שקרא במגילת קינות בעט"ב שחל בשבת עם חשיכה מן המנחה ולמעלה' ועי' במ"כ שם שכתב דדוקא מן המנחה ולמעלה ולא קודם דאין קורין בכתובים בשבת ע"ש' ועי' בק"ע על הירו' פ' כל כתבי מ"ש על המ"כ הנ"ל.

בס"י תקכ"ד במ"א סק"כ ופסק בשל"ה. כ"ב עי' א"ר שחלק ע"ז שכתב שגם המ"א חולק ע"ז במה שציין לס"ה ודו"ק. וכ"ה בתנ"י על ה' נדה בסי' קנ"ז וכ"ה בס"ע שם:

בסי' תקכ"ד במ"א סק"כי ומכריז השמש דברים שבצינעא נוהגי לדעתי הוא תמוה דעושה מדברים שבצינעא דברים שבפרהסיא בהכרזה זו' והרי בפרהסיא אסור לנהוג אבילות בשבתי ואי"ל פרהסיא גדול מזו' ובמהרי"ל לא נאמר שיכריז השמש רק שאמר להשמש שבעת שקורא

לביהכ״נ יודיע לכל בעה״ב בביתו עי״ש. וזה נכון דהוי צינעא משא״כ הכרזה בביהכ״נ לדעתי אינו נכון כלל. **בסי'** תקנ״ה בט״ז והסרת תפילין הרשות בידו. כ״ב לענ״ד נראה דהגם שהשאלה הי' ביום זיין אולם ר״ה השיג על כל הדברים שמקלת היום ככולו, דאם חל בט״ב יכול להמתין עד הערב אם ירצה, והיינו בעיטוף וכפית המטה אם חל יום זיין בט״ב ותפילין אם חל יום ג' בט״ב דנ״כ שוב מניח בו משום דמקלת היום ככולו, וע״כ בט״ב הרשות בידו שלא להניח כלל ועי' מו״ק ד' כ״א א' ודו״ק. **בסי'** תקנ״ז, ועננו בשומע תפלה, כ״ב והיינו ביחיד ואזיל לטעמיה בתקס״ה ס״ג, אבל הש״ץ אינו אומר ברכה בפ״ע, והטעם דבזמן הש״ס לא הי' מתפללין כלל בציבור, וכמו״ש במ״ס ר״פ י״ט. דאין מזכירין קדוש ולא קדיש והביאו הרמב״ן בס' תוה״א, ואם כן פשיטא שלא הי' אומרים עננו, וגם עתה שנשתנה המנהג, והש״ץ חוזר תפלתו עכ״ז א״ל לחדש ברכה מה שלא היה בזמן הש״ס, רק ביחיד דעת המחבר שיאמר בש״ת, וע״כ לא הניח הרב כאן כלל שסמך עמ״ש בתקס״ה דגם יחיד א״א כ״א במנחה עי״ש ודו״ק וכ״ה דעת רבי' הגאון ז״ל שלא לומר עננו בשחרית כל עיקר, ועי' סי' תקכ״ט ס״ד בהג״ה לענין תתקבל, וה״ה לענין עננו ודו״ק:

בסי' תקנ״ט סעי' ט״ת, לפי שיו״ט שלו הוא, כ״ב ומ״מ נראה שצריך להתענו' למחר דלא עדיף יו״ט זה משבת דנדחה למחר, ועי' ט״ז לעיל סס״י תקנ״ב. אך אם התענה עד פלג המנחה כמו״ש המ״א י״ל דהשיב תענית ושוב א״צ להתענות למחר והרבה יש להאריך בזה ואכמ״ל, ועי' לקמן סי' תרפ״ו, גם נראה שלא יאכלו ביחד כ״א כל א' בפ״ע דלא עדיף משבת עי' לעיל סי' תקנ״ב במ״א ס״ק י״ד ומ״ש שם על הגליון, ולענין הדין הא' שכתבתי למעלה, עי' לקמן סי' תרפ״ו בהגהות הרב דלמחר יתענו כו' ונראה דכ״ש כאן ועי'. ומהתימא על הא״ר דכאן הלק על הי״א והתיר לאכול ובסי' תרכ״ו הכל הסכים להט״ז שם עי״ש, ודוחק לומר דשם קאי על שארי הקרואי' ולא על ב״ב, שהרי הוכיח שם ממ״ש הש״ל וכל בו לאדם בעולם כו' ותו שהרי כתב כמו ביוה״כ כו' עי״ש.

בסי' תקס״ח ס״ז יתענה באדר ב' וי״א דיתענה בראשון, הנה דעת מהרי״ מינץ סי' טית ותה״ד סי' רנ״ד להתענות באדר א', ודעת מהרי״ל הוא להתענות בשני [כן הוא בב״י סי' תקס״ח, אולם בשו״ת מהרי״ל שלפני סי' נ״א לפי הנראה לא הכריע בזה ע״א], וכ״פ הרב״י בשו״ע או״ח סי' תקס״ח והרב שם, וביו״ד פסק כמהרי״מ ותה״ד הנ״ל וכפי' הלבוש סי' תרפ״ח ע״ע, ומעתה י״ל לעיין במקורן של הדברים ואז נדע איזה דרך ישכון אור להלכה ולמעשה, וד' יצילנו משגיאות ויראינו בתורתו נפלאות מעתה ועד עולם א״י. הרב מהרי״מ הנ״ל נתן טעמו לשבח, דנחזי אנן במי שמת אביו באדר בשנה

פשוטה הא ודאי שפוסק לומר קדיש בשבט לשנה הבאה והגם שהשנה היא מעוברת, דמשפט רשעים בגיהנם י"ב חודש הם חדשי הלבנה ולא חדשי החמה, ואם כן נגמר דינו ושנתו של זה הנפטר באדר א' ושם שייך להתענות וכן בכל שנה ושנה, וזה ודאי אין לומר דהב' אדרין השובין כאחד לענין דינו ומשפטו דהאי גברא הא ודאי ליתא עיי"ש, ולענ"ד אינו רק דברי תימה דלפי"ז אף אכן כיוצא דמי שמת אביו באחד בטבת בשנת מעוברת הא ודאי שפוסק לומר קדיש בשנה הבאה באחד במרחשון וב' בכסליו פסקה שנתו ומשפטו של זה הנפטר, ושם שייך התענית, ואם כן יהי' היא"צ שלו בא' בכסלו, וזה לא עלה על דעת שום אדם לומר כן, א"ו דאין לנו שום הוכחה מדין שלמעלה, והנו אין לנו כ"א לראות מה גזרה דת תוה"ק וע"ז נסמוך כעמוד של ברזל, הרב בתה"ד שם הוכיח סברתו הנ"ל מדאמרי' במגלה ן א"ו ב' דקורין המגלה באדר א' אליבא דראב"י ומשום דאין מעבירין על המצות ואף רשב"ג דפליג שם ע"ז וכוותי' קיי"ל הוא משום דס"ל מסמך גאולה לגאולה עדיף וכדאמרי' שם הא לא"ה הוי מן הדין לקרותה באדר א' מטעם דא"מ וכו', וככ"ל וא"כ בנ"ד דלא שייך האי טעמא דרשב"ג ושייך גבי האי טעמא דא"מ לכ"ע עקרו באדר א' זהו תורף דבריו עיי"ש.

ולענ"ד לא הבנתי ראי' זו, ולכאורה אם רוצין אנו להוכיח מש"ס זו היכא להוכיח שנוהג בשניהם דאל"כ יקשה לראב"י קרא דבכל שנה למה לי הא מקרא אין להוכיח שום דבר דהא איכא למידרש כרשב"ג וע"כ צריכין לבא מכח הסברא דאין מעבירין כו' וא"כ הקרא למה לי *) א"נ דאי לאו קרא הוי מהדין לקרותה בשניהם וקמ"ל האי קרא דאין קורין אותה אלא באחד, ומסברא קאמר ראב"י דהקרא כיון לאדר הסמוך לשבט ומטעם דאין מעבירין כו' הרי מבואר דאי לאו קרא מהדין לעשות בשנים, שוב ראיתי בביאורי רבינו הגדול נ"ע לאו"ח סי' תקס"ח ס"ק ט"ז שדחה ג"כ דברי התה"ד הנ"ל והוכיח מש"ס הנ"ל דצריך להתענות בשניהם עיי"ש דבריו **) והיותר תמוה לי על התה"ד

*) וראיתי בטורי אבן שם שעמד ע"ז וז"ל שם מיהו אי מסברא לחוד הוי"א אם לא קראה באדר א' חייב לקרותה באדר ב' דהא האי טעמא דאין מעבירין דיעבד אינו מעכב. קמ"ל קרא דכל שנה דאפי' דיעבד מעכב דומי' דכל שנה עכ"ל ודבריו ז"ל נפלאו ממני איך נעלם ממנו לישנא דש"ס שם אליבא דראב"י אף מקרא מגלה לכתחלה בראשון כו' הרי דבדיעבד קורין אותה בשני אף לראב"י וכן מבואר לשון ראב"י בברייתא שם עיי"ש.

**) אולם ממ"ש וז"ל אבל מנח' שם מוכח כמ"ש דנוהג בשניהם מדפריך טעמא דרשב"ג ולא פריך על ת"ק דנוהג בשניהם. ש"מ דהסברא לנהוג בשניהם כו' וכ"כ עוד שם דלא איצטריך קרא דבכל שנה בין אליבא דראב"י ובין אליבא דרשב"ג אלא לאפוקי מת"ק דלא לנהוג בשניהם כו' עיי"ש. ובעניות דעתי דבריו ז"ל נפלאו ממני דהמעיין בש"ס שם יראה מבואר דת"ק ורשב"ג ל"פ כלל במקרא מגלה ותרווייהו ס"ל דאינה נוהגת רק באדר ב' רק

לפי ראייתו הנ"ל משם דמצד הסברא דאין מעבירין יש לעשות באדר א' א"כ איך סיים שם בתשובה וכתב ז"ל אמנם בזה מודינא דאם נפטר בשנת העיבור בשני שיעשה לעולם בשני עכ"ל, והרי שם שנת מעוברת היתה בשעת הנס, והנס הי' באדר השני ולמבואר בירושלמי דמגלה שם ודייק לה מקרא, והפ"ה אמרי' דמצד הסברא יש לקרותה בראשון, אי לאו האי טעמא דמסמך גאולה עדיף וא"כ ביא"צ יש לעשות לעולם בראשון ואפי' אם נפטר בשני וכנ"ל, הנה הראנו לדעת דאין טעמים של מהרי"ט ותה"ד הנ"ל מכריעות לברר הנידון אשר דנין עליו, וגם הראנו לדעת דמש"ס דמגלה נראה לכאורה להוכיח דנוהג בשניהם, וכמ"ש רבי' הגדול וכנ"ל.

אמנם לולי שאיני כדאי להכריע, הי' דעתי נוטה שאינו נוהג רק באדר הנ"ל וכפסק הרב"י בשו"ע, וכן מוכרח בש"ס דמגלה הנ"ל, דהנה לפימ"ש מתחלה דקרא דבכל שנה אינטריך אליבא דרשב"י ומשום דמצד הסברא הי' דנוהג בשניהם וכנ"ל, והתא קרא לאשמועינן דאינו נוהג רק באחד מהם יקשה לפי"ז כמה קושי' ותמוהות חזקות בסוגי' וכמו שאבאר. א' יקשה כיון דקרא דבכל שנה, אתא לאשמועי' דאין קריאת המגלה נוהגת רק באחד מהם ודריש לה רשב"י דכוונת הקרא הוא על אדר הסמוך לשבט, מטעם דאין מעבירין כו' א"כ יקשה איך ס"ל לרשב"י דנוהגת גם באדר ב' בדיעבד רק דלכתחילה קאמר דקורין אותה באדר א' וכמו"ש לעיל הרי בקרא מבואר דאינו נוהג רק באחד מהם ויהי' כוונת הכתוב על איזה אדר שיהי' עכ"פ אם קרא באדר האחד לא יצא י"ח והרי הוא כמו שקרא בטבת ושבט, וא"ל דהא ודאי דמצד הסברא הוא לנהוג בשניהם דהיינו שיקראו אותה בב' החדשים והתא קרא לומר שאין קוראין אותה ב' פעמים רק פ"א, אולם רשות בידו לקרות באיזה חודש שירצה ולא קבע לו הכתוב זמן באיזה אדר יקרא, ובלבד שלא יקרא רק פ"א וכמו בכל שנה רק מסברא קאמר רשב"י דלכתחלה יש לקרותה בראשון, מטעם דאין מעבירין כנ"ל, הא ליתא דא"כ היכי קאמרי' בש"ס אליבא דרשב"י מה כל שנה ושנה אדר הסמוך לשבט כו' והרי הכתוב לא קבע זמן כלל באיזה אדר יקרא וכנ"ל א"ו דז"א והדק"ל *) ב' יקשה עמ"ש בש"ס שם אליבא דרשב"י דמסתבר טעמי' דאין מעבירין כו' ולכאורה אינו ענין כלל להך דהכא דה"ט דא"מ לא שייך רק במצוה שיש לה משך זמן. וצריך לעשותה מיד בהגיע זמנה ומטעם

בסדר פרשיות פליגי ת"ק ורשב"ג וקריאת הפרשיות לא נזכר בשום קרא כלל עד שנחקור לידע מאיזה קרא הוציא סת"ק דבריו עיי"ש ודוק.

*) גם נראה להמעיין בש"ס דלשום מ"ד ל"א שנעשה בשניהם ואף לת"ק בסדר פרשיות אמרי' דאי עביד בראשון עביד וזהו ששנינו בברייתא שכל מצות שנוהג בשני נוהג בראשון ועתו"ס שם ד"ה סא, אבל לומר שינהג בשניהם זה לא עלה על דעת שום אדם כלל ודברי רבי' כ"ע בזה צע"ג לדעתי עי' היטב.

הנ"ל משא"כ כאן דמספקי' בעיקר זמנה אימת היא, איכ שייך לומר מסברא דא"מ שזמנה א' ודילמא אין זמנה רק באדר ב' דבכל שנה ר"ל אדר הסמוך לניסן. וא"כ מי שקורא באדר א' אין דינו רק כמי שקורא בטבת ושבט שהוא זריז ונפסד, וא"י בקריאה זו כלל. וכה"ג כתבו התו"ס ביומא ל"ג א' ובזבחים נ"א א' ובמנחות ס"ד א' ועי' בספר שיח יצחק על יומא שם בביאור סברתם שם והוא ממש כמו"ש.

אולם במה שחילק בין הה"א דשם להך דהכא אין דבריו מבוררין כמבואר לכל מעיין בדבריו שם ע"ע, ולע"ד הוא תמיהא גדולה, ג' קשה מאי דאמרי' שם בש"ס זיי"ן א' ואי אשמועי' השנית הוא בתחי' בראשון ובשני והרי מגד הסברא אמרי' כן וקרא למה לי, וכבר עמד ע"ז רבי' הגדול בביאוריו בס"ק הנ"ל ויישוב לא מצאנו בדבריו ע"ע. ד' יקשה לפי מאי דאמרי' בירו' שם, דמסברא יש לנו לחלק בין כשעיברו ואח"כ קראו באדר א' דלא יי"ח, משא"כ כשקראו ואח"כ עיברו דקראו אותה בדין איכא למימר דיצאו י"ח אך דדריש מקרא דהשנית דאף קראו ואח"כ עברו לא יצא י"ח עי"ש, וא"כ לפי מאי דמצריכי' בגמ' דילן להני תרי קראי אליבא דרשב"ג שוב אין לנו שום קרא על קראו ואח"כ עיברו ושפיר י"ל דיי"ח ומ"ט דרשב"ג דס"ל דאף בכה"ג לא יצא י"ח... הן אלה קצות דרכי החרדה לנגד עיני בסוגי' זו מלבד מה שיש עוד הרבה לדקדק בסוגי' זו, אך אין רצוני להאריך עוד בקושי' והמדקדק יבין מעצמו ועתה מה שנלע"ר ביישוב סוגי' זו בדרך נכון וברור אשר יתיישבו כל הקושי' בעזה"י הנה בירו' שם בסוגי' איבעי' לי' אם אדר א' תוספות, או אדר הב', וקאמר דנ"מ מזה בכבשי התמיד דבעי' בני שנה ואם נולדו בט"ו באדר בשנה פשוטה ושנה שאחרי' היא מעוברת אי נימא אדר הב' תוספת כלתה שנתם באדר א' שהוא עיקר החודש, אולם אי נימא דאדר הא' הוא תוספות ועיקר החודש הוא אדר הב' א"כ לא כלתה שנתם עד אדר הב' וקא פשיט לה התם דאדר הא' הוא תוספות עי"ש, ועתה נבא לביאור הסוגי' בש"ס דילן, הנה בלא שום קרא אין ספק דקריאות המגילה וכל פרטי' הוא באדר הב' שהוא עיקר החודש, ואדר הא' הוא חודש העיבור וכנ"ל לענין כבשי התמיד וה"ה לענין קריאת המגלה דדא ודא אחת היא כמבואר לכל מעיין, אך כ"ז בשעיברו קודם אדר אבל אם כבר קראו ואח"כ נתעברה השנה מסברא נראה שיצאו כיון שקראו בדין וכדאמרי' בירו' הנ"ל, ולכאורה הדבר מוכרח שכן הוא דאל"כ יקשה למה אמרו חז"ל שמעברין כל אדר (עדיות פ"ז מ"ז) ואם כבר קראו המגילה בברכותי' ואח"כ יעברו השנה הרי ברכו כמה ברכות לבטלה, והרי הדבר בספק בכל שנה ושנה ואין דבר זה מהראוי לעשות כן ומהראוי היה לחז"ל לתקן שלא יעברו אלא עד הפורים, (וכמו שהי' אומרים מתחי' שם בעדיות) בכדי שלא יבאו

הגיבור לידי תקלה, א"ו דבכנון הא יצאו י"ח וכנ"ל, כן נראה מסברא, והנה בברייתא איפלגו רא"י ורשב"ג בפלוגתא רחוקה דרא"י ס"ל לכתחילה בראשון ורשב"ג ס"ל דאף בקראו ואח"כ עיברו לא יי"ח וצריך לחזור ולקרותה באדר הב' וכמבואר בברייתא, וע"ז אר"י ושניהם מקרא אחד דבכל שנה דרשו דרא"י ס"ל דאמרי' מה כל שנה אדר הסמוך לשבט כו' דהא ליכא למימר דקמ"ל שיקראו דוקא באדר הב' דא"כ קרא למה לי, גם זה ליכא למימר דאשמועי' דאף קראו ואח"כ עברו לא יי"ח וצריך לחזור עלי' באדר ב' דזה לא מסתבר כלל וכנ"ל. וגם ליכא למימר דקרא אשמועי' שיקראו בשניהם דא"כ הרי אינו דומה לכל שנה וכדאמרי' בש"ס אליבא דרשב"ג בצריכותא, א"ו דהקרא אתא לאשמועי' דבאיזה חדש שירצה לקרות הרשות בידו דאף אם יקרא באדר א' יצא י"ח *) וכמו בכל שנה שקורין באדר הסמוך לשבט, ורשב"ג ס"ל דהאי קרא אתא לאשמועי' שקוראין אותה דוקא באדר הסמוך לניסן ואף קראו ואח"כ עיברו לא יצאו י"ח וצריך הוא לחזור ולקרות באדר הב' ועל זה אמרו בש"ס בשלמא רא"י דסבירא לו דלכתחלה בראשון אף שהוא לכאורה נגד הסברא דהא עיקר החדש הוא אדר הב' וכנ"ל, מ"מ מסתבר טעמי' דאין מעבירין כו' ור"ל דמאחר דמוכח מקרא דכל שנה שיוצא באיזה חודש שירצה א"כ הדר תו עדיף טפי לקרות באדר א' מטעם דאין מעבירין וכו', אולם רשב"ג דדריש דאף בקראו ולבסוף עיברו לא יצאו י"ח והוא ודאי נגד הסברא וכנ"ל, גם מקרא אינו מוכח למדרש כן דהא איכא למדרש כרא"י וכנ"ל, וע"ז משני רבי טבי מסמך גאולה לגאולה עדיף וע"כ לא מסתבר לי' לרשב"ג למדרש האי קרא דכל שנה דרשות בידו לקרות באיזה חודש שירצה דז"א דצריך לסמוך גאולה לגאולה, וזה הסברא דסמיכות עדיף לי' לרשב"ג מן הסברא שכתבנו למעלה בקראו ואח"כ עיברו (וזהו דאמרי' בש"ס מיסמך גאל"ג עדיף וד"ל) וע"כ יותר מסתבר לרשב"ג לדרוש האי קרא על קראו ואח"כ עיברו וכנ"ל, ור"א משני דדריש לה מהשנית וכדאמרי' בירו' הנ"ל, וע"ז מצריכין בש"ס דצריכא תרוייהו דאי מהשנית בלחוד הו"א דקמ"ל דבשנה מעוברת יקראו ב"פ וזהו פי' דהשנית דהיינו שני פעמים באדר"א וב"ב ע"כ כתוב בכל שנה שאין קוראין רק פ"א אך דמזה לבד הייני דורשין יותר כרא"י וכנ"ל ע"כ כתוב השנית לאשמועי' שאין קוראין רק באדר הב', וע"כ דקאי על קראו ואח"כ עיברו. דאל"כ למה לי קראי לגמרי בלא"ה נדע שעיקרו באדר הב' וכנ"ל. כנ"ל פי' הסוגי' והמעיין היטב בירושלמי שם יראה בהדי' דכל הני קראי דהשנית ובכל שנה הכל דרשי' שם ע"ז דקראו ואח"כ עיברו עי"ש וזה כמו"ש ודוק היטב,

*) אבל זה ודאי אין סברא לומר דהקרא אשמועי' שיקראו דוקא באדר א' ולעקר הסברא לגמרי דמנ"ל למדרש הכי ודיינו אם נדרוש מהכתוב שרשות בידו לקרות באיזה אדר שירצה וזה ברור.

היוצא מדברינו דמסברא עיקר החודש הוא חודש הב' וכנ"ל, וכן מוכח עוד יעו"ש שם דעיקר החדש הוא חדש הב', דא"כ יקשה על רשב"ג דפליג על ת"ק גם בסדר פרשיות וכנ"ל דאף קראו בראשון קורין בשני (וקיי"ל כוותי'), ולפי דעת התה"ד הנ"ל יקשה מנ"ל לרשב"ג הא לפלוג על ת"ק והרי מהני קראי לא מוכחי רק על קריאת המגילה שהוא בשני, ובזה גם הת"ק מודי ואבל בסדר פרשיות דל"ש האי טעמא דמסמך גאל"ג ובפרט לר"א דדריש מהשנית וז"א רק במגילה ולא בסדר פרשיות, א"כ מסתבר טעמא דת"ק ומטעם דאין מעבירין כו' ומ"ט דרשב"ג, א"ו דעיקר החדש אינו רק הב' וכנ"ל, רק בקראו ואח"כ עיברו הי' נראה מסברא דינא בכדי שלא יהי' ברכותיהם לבטלה, אך דחזינן מקרא דבמגילה לא הייטי לזה, א"כ הדר תו אוקמי' אסברא דעיקר החודש הוא החודש הב' וכנ"ל (גם בסדר פרשיות לא שייך הט' דברכות לבטלות כל כך וד"ל), וע"כ מסברא ס"ל לרשב"ג דגם בסדר פרשיות עקרם בחודש הב' וכנ"ל וכוותי' קיי"ל וכדפסיק ר"י הלכתא כוותי' בש"ס שם, עכ"פ היוצא מדברינו הנ"ל דעיקר החודש הוא הב' והראשון אינו רק תוספות ימים בעלמא ונקראו בשם אדר, וא"כ בנדון שהתחלנו יש לו להתענות רק באדר הב' וכנ"ל. אך לא באתי להקל מפסק הרב בהג"ה שפסק להתענות בשניהם, גם מאחר שנהגו כן הא הוי כמו נדר עמ"א שם, אולם לענין אמירת קדיש שכתב המ"א שם שלא יאמר רק באחד מהם עי"ש, וכן לענין שארי דברים שנוהגין ביא"צ כגון הסעודה והנר וכדומה נראה דיש לו לעשותן באדר הב' וכפסק הרב"י וכמו שבררתי הדבר מש"ס דילן ומהירו' וכנ"ל כנלע"ד ברור.

בסי' תקע"ב סעי' ב' יום שאלו מתענין כ"ב היינו בשלה על דעתם שיהי' ר"ח וכיוצא בתוך זה, ועכ"ז גזרו אבל בלא עלה על דעתם דבר זה אין מתענין כ"ה בתשו' שבסוף ספר גבורות אנשים עי"ש. **בסי'** תקע"ג במ"א סק"א, אבל באסרו חג ובט"ו באב. כ"ב הוא תמוה דגם ט"ו באב בזמן הזה אינו רק מנהג וכמו"ש הב"י בשם הרוקח בסי' קל"א וכ"ה בשו"ע שם סעי' ואז נהגו כו' עי"ש ולפי' המג"א גם ניסן הוא יו"ט כמוזכר בש"ס בתענית. **בסי'** תקפ"א בט"ז ולעד"נ דלק"מ כ"ב לענ"ד נראה ליישב עפ"י מ"ש בפסחים ד' ה' א' דהאי ראשון מיותר הוא ואסקינא שם דמיבעי"ל לכדתנדרי' עי"ש והמדרש הזה דריש לה לדרשא אחריתא ודו"ק. **שם** במ"א סק"ב כמו"ש התו"ס בב"ק כ"ב כבר דחו זה הלבוש ומ"ב עי"ש ועי' בא"ר וכ"ל עוד טעם להתחיל מיום א' דר"ח בכדי שיתקעו כ"ה ימים לבד שבתות וער"ה ויהי' בס"ה מאה קולות כמו שתוקעין בר"ה ודו"ק. **בסי'** תקפ"ב סעי' ג' יאמר בברכת מעין שבע, כ"ב ואם טעה ולא אמר המלך הקדוש בא"ר בשם שכ"ג כתב דחוזר לראש והפר"ח והפמ"ג במ"א סק"ב כתבו דאינו חוזר עי"ש. **שם** בט"ז סק"ג ויש ראי' לזה לעיל, כ"ב סי' שפ"י סק"א.

בסי' תקפ"ה במ"א ס"ק י"א פעם א' לא היו יכולים כו' נ"ב עי' בדג"מ שמפקפק בזה בתקיעות דמיושב דהוי הפסק בין ברכה לתקיעה כי אין הסגולה בדוקה עי"ש, אמנם מדיקדוק הלשון לא הי' יכולין כו' בלשון רבים משמע דגם אחרים לא יכלו לתקוע, וא"כ הרי בודאי הברכה לבטלה אם לא יתקעו. ועי"כ הוכרחו לעשות סגולה זו, ומה בכך שאינה בדוקה מאחר דבלא"ה לא יכלו לתקוע ודו"ל. **בסי'** תקפ"ו בהג"ה סעי' י"ב אם תקע במקום הרחב פסול, נ"ב עי' בלבוש כאן ובססי' תק"נ שהוא משום דבעי' דרך העברתו וכ"ה בפמ"ג עי"ש אמנם נראה דהרב חידש כאן דאפי' בשופר שהרחיב את הקנר כו' ותקע במקום הרחב דהשתא תוקע דרך העברתו עכ"ז לא יצא משום שהשופר בעצמו פסול, ועי"כ לקמן בסי' תק"נ כתב לא יצא, וכאן כתב פסול ודו"ק ועי' בא"ר שהניח בצ"ע וכ"ה בבאה"ג ומה שכ"ל כתבתי. **בסי'** תקפ"ט סעי' ז"ין תקיעה של מצוה ודוקא, נ"ב עי' ביו"ד סי' רכ"א ס"ב. **בסי'** תקנ"ז בט"ז ואותו היום ר"ה הי' כדאי' במדרש, נ"ב בזוהר פ' פינחס רל"א. **בסי'** תר"ו במ"א סק"ז, ואם תרפו לאחר מיתה. נ"ב ובש"ש פ"ה דב"ק סי' נ"ן חולק ע"ז וכ"ה מבואר בנימוקי מהר"מ מירזבורק, וכ"מ בתשו' מהרי"ו סי' קמ"ז. **בסי'** תר"ז במ"א סק"ז יאמר כפרה לחטאים, נ"ב כ"ה במדרש ויקרא פ"ג **בסי'** תרי"א סעי' ב' חייבים עלי' ביום הכפורים, נ"ב ולענין ערוב והוצאה עי' לעיל סי' תט"ז ס"ד ומש"ש עה"ג.

בסי' תרכ"א סעי' ד', במוסף אומר. נ"ב עי' ברדב"ז ח"ג סי' תקל"ב שאין לדלג הפיוטים שבין הקדושה עי"ש באורך. **בסי'** תרכ"ו בט"ז סק"ב משום גזירת תקרה כדלקמן, נ"ב עי' בד' י"ב ב' ברש"י ד"ה אין מסככין ובד' ט"ו א' ברש"י ד"ה בביטולי תקרה ודו"ק. **שם** במ"א סק"ד וכ"ה בהדי' ברא"ש ור"ן ותו' . נ"ב כוונתו מה שמבואר בדברי תוס' ורא"ש דאם נילתה מרובה בלא אילן אפי' ניכרין שרי אולם כל דבריו צ"ע. דאזיל בשיטת הר"ן דס"ל דלא שייך כאן ביטול, וא"כ אף לדיעה הא' לא מהני ביטולי ולמ"ש בשו"ע לדעת הא' דמהני ביטול. ה"ה לדעת הב' ואין זה תלוי כלל במחלוקת הב' דיעות שהובא בשו"ע דו"ק ותשכח שכ"ה ודברי רמ"א מדוקדקים מאד ונדקו דברי הב"ח ודו"ק כי קצרתי ועי' היטב בב"י ובב"ח ודו"ק. **בסי'** תרכ"ח במ"א סק"ו , על האילן אסור גזירה , נ"ב הרא"ש לטעמו דס"ל דמותר להעמיד בדבר שאין מסככין בו עסס"י תר"ל והולך ע"ד הר"ן שהביא המ"א בס"ק הקודם , ועי"כ תימא על המ"א שהביא בס"ק הקודם דעת הר"ן וכאן הביא דעת הרא"ש, וי"ל ע"פ מ"ש המ"א בסי' תרכ"ט סק"ט לחלק בין לכתחלה לדיעבד עי"ש, א"כ י"ל דבס"ק הקודם הביא דעת הר"ן דכ"מ לענין לכתחלה, וכאן הביא דברי הרא"ש דכ"מ לענין דיעבד ודי"ק. **בסי'** תרכ"ט שם בס"ק הנ"ל דאף אם יניח לא מיקרי מ"ב, נ"ב עמ"ש לעיל סי' של"י

על הגליון. בסי' תרכ"ט ס"ז כתב דיש להסתפק אם מותר להניח סולם על הגג כו'. ועט"ז שם סק"ו ומ"א סק"ט שנתקשו דהא השו"ע ס"ל כדעת הרא"ש בפ"ב דסוכה כ"א ב' דמותר להעמיד בדבר המקבל טומאה, וכמבואר בשו"ע סס"י תר"ל עי"ש וכן פסק כאן בס"ח לחבר כלונסאות הסוכה במסמרות של ברזל, ומשום דלא איכפת לן בדבר המעמיד וע"כ תי' דמה שאסר כאן בסולם משום שהוא עצמו סכך פסול עי"ש, והמ"א תי' עוד דלכתחילה אסור וכמו"ש כאן ומ"ש בסס"י תר"ל הוא בדיעבד עי"ש. והנה מה שנתקשו האחרונים הנ"ל מדברי השו"ע בסס"י תר"ל דבריהם תמוהין מאד, לענ"ד, כי לפי הנראה דין זה המוזכר בשו"ע סי' תר"ל הוא דין מוסכם לכ"ע ואין בו שום חולק כלל, דהא שם איירי שהעמיד הסוכה ע"ג המיטה, והמיטה היא קרקעית הסוכה ובכה"ג גם הפוסקים דס"ל דאסור להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה מודו, דאם המטה קרקעית הסוכה שרי וכמבואר בהדיי בדברי הרמב"ן במלחמות ובר"ן כ"ב דסוכה שם, עי"ש שכתבו דעל כן תנן דבראש האילן כשרה משום דאיירי שעשה הסוכה ע"ג האילן, והאילן הוא קרקעית הסוכה, וגם מ"ש אביי בסוכה שם לא שנו אלא סמך אבל סיכך ע"ג מטה כשרה פי' הפוסקים הנ"ל שכיון לזה שעשה המיטה קרקעית הסוכה עי"ש היטב. וא"כ הרי בסס"י תר"ל מבואר בב"י בטור שם דאיירי בכה"ג בעשה המטה קרקעית הסוכה עי"ש וכ"ה בט"ז שם, ומעתה אם יש יו"ד טפחים מהמטה לסכך כשרה לכ"ע ואין נ"מ בזה רק בפי' דמעתא אבל לענין הדין כ"ע מודו בהאי דינא דסס"י תר"ל, והנראה מדברי הט"ז ברסי' תר"ל ס"ל דגם הכרעים היוצאין למעלה מהמטה ג"כ מקבלי' טומאה עי"ש היטב. וע"כ נתקשה כאן מזה, אמנם באמת הא ליתא, דדוקא הכרעים שמתחת המטה שהמטה עומדת עליהם הם מקבלי' טומאה מפני שהמטה צריכה להם, אבל מה שיוצא מהמטה למעלה אין מקבלין טומאה וכדתנן בפ' י"ח דכלים משנה ג' נקליטי המטה וחמור וחיפוי טהורין אין טמא אלא מטה ומלבן כו', וכן תנן בפי"ג דכלים מ"ב אונקלי דרגש טמאה ושל נקליטין טהורה ועי' בפי' הר"מ שם, וכ"כ בחיבורו בפ"ד ובפ"ט מ"ה כלים עי"ש, ואם כן ה"ה כאן מה שיוצא מהמטה כמו כרעי' למעלה אין מקבלים טומאה כלל, [בזה יש לעיין די"ל דהר"ן והפוסקים איירי בכעין קונדסין על המטה כמבואר בר"ן שם, אבל אם הי' הכרעי' שלמטה הולכין למעלה י"ל דמקבלין טומאה, ויש לעיין בזה, אך מ"מ יש ליישב מ"ש בפנים רק באופן אחר קצת ודו"ק) ולפי מה שפי' הרא"ש והטור דהסוגי' בש"ס איירי בשהעמיד הסוכה ע"ג המטה, בע"כ צ"ל דהך מ"ד דס"ל הטעם מפני שמעמיד בדבר המקבל טומאה הכוונה הוא דכיון שהעמיד הסוכה ע"ג המטה, הרי העמידה בדבר המקבל טומאה, וס"ל דהגם שהמטה קרקעית הסוכה גם כן

אסור, אמנם בכגון זה כ"ע ס"ל דלא קיי"ל הכי דמאחר שאין המטה מעמדת את הסכך רק היא קרקעות הסוכה שרי וכמו"ש למעלה בשם הרמב"ן והר"ן, וע"כ שפיר פסק בשו"ע בסס"י תר"ל בפשיטות דאם העמיד הסוכה ע"ג המטה שרי לכ"ע וכנ"ל, והמעיין היטב בש"ס ובפוסקי' הנ"ל, ימצא מבואר כמו"ש, הן אמת דברא"ש עצמו מבואר להדי' בפסקיו פ"ב דסוכה דין א' ודין ד' דגם אם העמיד הסכך עצמו בדבר הפסול לסכך בו שרי עי"ש היטב ברא"ש. אולם בשו"ע עצמו אין הכרע דס"ל בזה כדעת הרא"ש, ושפיר יש לומר שחשש בזה לדעת הרמב"ן והר"ן וכדכתיבנא כ"ז כתבתי ליישב קושי' האחרונים הנ"ל על בעלי השו"ע. אמנם בעיקרא דהך מילתא איכא לעיוני טובא בהא וכמו שאבאר בס"ד. הנה הרא"ש בסוגי' בסי' דהירו' וש"ס דילן פי' למתני' על כוונה אחת, והוא דאיירי שהעמיד סוכתו על המטה וקרקעות הסוכה היא המטה, ומ"ד בש"ס מפני שאי"ל קבע כוונתו הוא כמו"ש בירו' שאין כאן יו"ד טפחים מן המטה לסכך, ומ"ד מפני שמעמידה בד"ט ס"ל דהגם שהמטה היא קרקעות הסוכה, עכ"ז מאחר דסוף סוף המטה היא מעמדת את הסוכה אסור, ופסק כמ"ד מפני שאי"ל קבע, משום דבירו' דחו להך מ"ד שאמר שמעמידה בד"ט מהא דתני' דאנשי ירושלים הי' מקלקלין מטותיהן לפני חלונותיהן. והי' מסככין ע"ג ואין תימר מפני שאין מעמידי' ע"ג ד"ט הרי מעמידי' ע"ג ד"ט הוי לית טעמא אלא משום שאין מהמטה לסכך י"ט עכ"ל הירו' עי"ש' זוהי שיטת הרא"ש וכ"נ שהוא שיטת התוס' שם. אולם המעיין היטב בדברי הרמב"ן במלחמות והר"ן שם יראה דס"ל דהירו' והש"ס דילן מחולקים הם בפי' דמתני'. הירו' מפרש דאיירי שהעמיד הסוכה ע"ג המטה כנ"ל, וע"כ דחו בירו' להא משום דאין מעמידין ע"ג ד"ט דכיון שהמטה היא קרקעות הסוכה שרי. אולם ש"ס דילן מפרש למתני' דאיירי שהעמיד הסוכה על הארץ. והמטה עשאה דופן לסוכה והעמיד הסכך על כרעי המטה, ומ"ד בש"ס דילן מפני שאי"ל קבע, פי' בשם הראב"ד שהמטה עומדת להנטל ותפול הסוכה, ומ"ש אביי ל"ש אלא סמך אבל סיכך ע"ג המטה כשרה כוונתו הוא שאם העמיד הסוכה על גבי המטה כשרה לכ"ע וכדמסקי' בירו' דבכה"ג ל"ח למה שמעמידה ע"ג ד"ט, מאחר שהמטה הינה רק קרקעות הסוכה וכנ"ל, והנה לפי' הרא"ש יקשה כמה קושי' בסוגי' חדא למה הוצרכו בש"ס להמציא כ"מ חדשה בין הנך מ"ד דפליגי בטעמא דרייה, הו"ל לש"ס למימר כ"מ בינייהו בהאי דינא דפליגי והוא, באם גבוה יו"ד טפחים מהמטה לסכך, דלמ"ד מפני שאי"ל קבע מותר, ולמ"ד מפני שמעמידה אסור, ותו יקשה הא הך עובדא דאנשי ירושלים שהביאו בירושלמי לדחות מינה הך מ"ד מפני שמעמידה, היא מברייתא וכמו"ש בירו' דתני' אנשי ירושלים כו'. וכ"ה באמת בתוספתא דסוכה פ"ב עי"ש וא"כ מ"ט לא הביאוהו בש"ס

דילן לדחות מהך ברייתא דדרי המ"ד מפני שמעמידה וכמו"ש בירו', וגם יקשה לדידי' מה שהקשו הרמב"ן והר"ן מ"ש ע"ג מטה מע"ג אילן דלא פליג רי"ה, אולם לדעת הרמב"ן והר"ן לק"מ כל הנ"ל. דהך מ"ד מפני שאי"ל קבע הכוונה היא שהמטה עשוי' לינטל ותפול הסוכה ואם כן גם לדידי' אפי' גבוה י"ט עכ"ז פסולה, ואי"ל כ"מ רק בשפודין של ברזל, גם מ"ד בש"ס מכני שמעמידה בד"ט מודה הוא דאם העמידה ע"ג מטה כשרה דהמטה היא קרקעות הסוכה וכמו"ש אביי בש"ס דילן, וע"כ לק"מ מאנשי ירושלים דהם עשו הסוכה ע"ג המטה, רק בירו' איכא מ"ד דס"ל דגם בהעמידו ע"ג מטה פסולה מטעם זה, שמעמידה ע"ג ד"ט. וע"כ שפיר דחו אותו בירו' מהך דאנשי ירושלים, ובזה מדוקדק ג"כ השינוי לשון דבש"ס דילן מהירו' ׳ דבש"ס דילן אמרו מפני שמעמידה בדבר טמא׳ ובירו' אמרו מפני שמעמידה על גבי ד"ט עי"ש, והוא משום דבירו' איירי שהעמיד הסוכה ע"ג המטה כנ"ל, משא"כ בש"ס דילן דאיירי שסמך הסכך על המטה והמטה הוא דופן לסוכה כנ"ל. גם דברי אביי א"ש מאד ברווחא לדעת זו כמבואר לכל מעיין בנדק, הנה נתבאר לנו אשר שיטת הרמב"ן והר"ן היא מחוורת יותר משיטת הרא"ש. אמנם כד נעיין שפיר נראה דגם על שיטת הרמב"ן והר"ן איכא לאקשויי טובא, והוא מה שנתקשה הרא"ש בפסקיו שם, למ"ד מכני שאין מהמטה לסכך יו"ד טפחים דא"כ מ"ט דרבנן דמכשרי הא ודאי דירה סרותי היא׳ רק שהרא"ש נתקשה בזה גם בש"ס דילן לפי שיטתו כנ"ל, ולדעת הרמב"ן והר"ן הנ"ל יקשה קושי' זו עכ"פ על הירו'. דאיירי גם לדידהו בשהעמיד הסוכה על המטה׳ וא"כ מ"ט דרבנן דמכשרי וכנ"ל. וערא"ש שנדחק לומר דבאמת רי"ה לא בא לאיפלוגי רק לפרש דברי רבנן עי"ש. אמנם בהא ודאי דהרא"ש הוא יחיד בדבר זה וכל הפוסקים ס"ל דרי"ה פליגי וכמבואר בעה"מ ובהרמב"ן במלחמות ובר"ן עי"ש. גם זאת לא ידעתי למה זה הוצרך רי"ה לפרש לנו דין זה. אטו עד השתא לא ידעי' דסוכה שאינה גבוה יו"ד טפחים פסולה, ותו דא"כ אמאי לא פריש לן רי"ה בהני מתני' דלקמן בעשאה בראש העגלה או בראש הספינה דכשרה׳ דבעי' שתהא גבוה י"ט אלא ודאי דזה לא הוצרך להשמיענו· דכבר פסיק לנו תנא בריש מכילתין דשאינה גבוה י"ט פסולה׳ בעומדת על הקרקע׳ וה"ה כאן בעומדת בראש העגלה או בראש הספינה׳ דאטו משום דעומדת בראש העגלה עדיף טפי׳ לאכשורה גם בפחות מי"ט׳ ומעתה כמו כן נימא כאן בעומדת ע"ג מטה׳ דפשיטא דבעי' י"ט דאטו משום דעומדת ע"ג מטה עדיף טפי לאכשירה גם בפחות מי"ט הא ודאי ליתא׳ ואי"ל דכל עיקרו דרי"ה לא בא רק להשמיענו דאפ יכולה לעמוד בפני עצמה׳ גם בדליכא י"ט מהמטה לסכך כשר כיון שיש יו"ד טפחים מהארץ להסכך וכמו"ש תוס' והרא"ש' דא"כ לא הו"ל לרי"ה

לומר הא הינה יכולה לעמוד פסולה, דמשמע דזה פשיטא לי׳ דהת״ק איירי בדליכא י״ט, והא ליתא דאדרבה סתמא דמילתא איירי בדאיכא י״ט וכמו בכלהו מתני׳ דמס׳ סוכה דודאי איירי בדאיכא י״ט, רק להיפך הי״ל לרי״ה למימר דהא יכולה לעמוד בפ״ע כשרה אפי׳ בדליכא י״ט ככ״ל, ועוד איכא לאקשויי בהא כמה קושי׳ ואין רצוני להאריך בזה כי לדעתי כל מעיין יראה כמה דוחקים נצטרך לדחוק לפי זה. אמנם לולי דמסתפינא לייור כי׳ אדם נגד דברי רבותינו הקדושים כ״ע, הייתי אומר דהירו׳ וש״ס דילן בחדא שיטתא קיימא, אך להיפך מדעת הרא״ש. דהיינו ס״ל דתרוייהו מפרשי למתני׳ דאיירי בשהעמיד הסוכה ע״ג מטה ככ״ל, וכהנו נאמר דתרוייהו מפרשי למתני׳ בשסמך הסכך על כרעי המטה והמטה עשאה דופן לסוכה. ומ״ש בירו׳ הטעם משום שאין מהמטה לסכך יו״ד טפחים כוונה אחרת יש בזה וכמו״ש בס״ד, והנה בזה כ״ע מידי דאם סמך הסכך על דבר המקבל טומאה פסול כי פליגי הני מ״ד בירו׳ בשסמך הדופן ע״ד המקבל טומאה והסכך מונח על הדופן דחד מאן דאמר ס״ל דגם בזה פסולה הסוכה׳ דאף על גב דהסכך מונח על הדופן כיון שהדופן נסמך ע״ד המקבל טומאה ולולי הדבר המקבל טומאה הי׳ נופל הדופן וגם הסכך דמי כמו שהסכך נסמך ע״ד טמא, כיון שדבר המקבל טומאה מעמיד אותו וע״כ פסולה הסוכ׳ וחד מ״ד ס״ל לחלק בזה, דאם יש בדופן הכשר שהסכך נסמך עליו שיעור הכשר דופן היינו יו״ד טפחים, אזי לא איכפת לן מה שהדופן נסמך ע״ד המקבל טומא׳ והסוכ׳ כשרה. אמנם אם אין בדופן הנסמך שיעור הכשר דופן כ״א בצירוף הדבר המקבל טומא׳ הסוכ׳ פסול׳, וטעמא רבה איכא בחילוק זה, דמאחר דקיי״ל דכל שאין בהדופן יו״ד טפחים׳ הסוכ׳ פסול׳ ויושים דאין שם סכך על פחות מיו״ד טפחים, וכדאמרי׳ בריש מכילתין ד׳ ה׳ ב׳ לר״מ מקראי ולרי״ה מן הלכ׳ עי״ש היטב, ע״כ אם יש בהדופן הכשר יו״ד טפחים, דהשתא אין אנו צריכין לדבר המקבל טומא׳ בכדי להכשיר הסכך דבלא״ה שפיר הוא סכך כשר, ולא נצרך להדבר המקבל טומא׳ רק להכשיר הדופן בכדי שלא תהי׳ מחיצ׳ שהגדיים בוקעין בה, אין בזה איסור להעמיד הדופן בדבר המקבל טומא׳. אמנם אם אין בדופן הכשר יוד טפחים, כ״א בצירוף דבר המקבל טומא׳ דהשתא נצרך לנו הדבר המקבל טומאה בכדי להכשיר הסכך והולתו הית׳ הסוכ׳ פחות׳ מיו״ד טפחים, וכיון שנצרך הדבר הפסול לצרפו לשיעור הכשר סוכ׳ הוי כמו שמעמיד הוא בעצמו את הסכך וע״כ הסוכ׳ פסול׳.

וזהו שאמרו בירו׳ דהיא טעמא דרי״ה משום שאין מהמטה לסכך יוד טפחים. ור״ל דהגם שיש בסוכה יו״ד טפחים מהארץ להסכך עכ״ז כיון שצריך הוא להמטה לצרפה להכשר הדופן לשיעור יו״ד טפחים, הוי כמו שהעמיד הסכך עצמו על המטה ופסולה, ולהך מ״ד אם יש

בדופן יו״ד טפחים זולת המטה כשרה. דמה שהמטה מעמדת הדופן אין איסור בזה, מאחר שיש שיעור הכשר בדופן המפסיק בין המטה להסכך וחד אמר משום שמעמידה ע״ג ד״ט ולדידי׳ אפי׳ יש יו״ד טפחים מהמטה לסכך עכ״ז פסולה, ומשום דס״ל דגם הדופן אינו רשאי להעמידו ע״ג ד״ט ודחו למ״ד זה בירו׳ מאנשי ירושלים, וקם הלכתא כמ״ד קמא וכנ״ל, ולפי״ז ליכא למ״ד כלל בירו׳ שיסבור דמותר להעמיד הסכך בד״ט דלפי האמור בזה כ״ע ס״ל דאסור להעמיד הסכך בד״ט, ולא אפלגו רק אם מותר להעמיד הדופן, וגם בזה דוקא אם יש בדופן י״ט הא לא״ה אסור ׳לכ״ע וכנ״ל, אמנם בש״ס דילן איפלגי אמוראי בטעמא דרי״ה חד אמר מפני שאי״ל קבע. ופי׳ הוא כמו״ש הראב״ד והרמב״ן והר״ן שהמטה עומדת להנטל ותפול סוכתו, וח״א מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה, והנה לא נתבאר לנו באר היטב בדברי מ״ד זה איך ס״ל אם דעתו גם לאסור בגבוה הדופן י״ט וכמ״ד הב׳ בירו׳ או לא אסר רק בשאינה גבוה י״ט וכמ״ד הא׳ בירו׳, וע״כ ל״א בש״ס דנ״מ. בזה בגבוה י״ט דלמ״ד שאי״ל קבע אסור. ולמ״ד מפני שמעמיד כו׳ שרי, מאחר שזה לא נתבאר היטב בדבריו, וע״כ אמרו בש״ס נ״מ היותר מבוררת והוא אם העמיד בספודין של ברזל דלמ״ד מפני שאי״ל קבע שרי, דאיהו לית לי׳ כלל איסור זה אפי׳ בסכך עצמו, ולמ״ד מפני שמעמידה אסור אמנם לדינא אית לן למיפסק כדמסקי בירו׳ לחלק בזה בין אם הדופן גבוה י״ט או לא וכנ״ל, זהו הנ״ל בביאור דברי הירו׳ וש״ס דילן, והמעיין היטב יראה אשר לדברינו א״ש הכל ברווחא בלי שום לחץ ודחק כלל, אך מה אעשה אחר שגדולי הראשוני׳ לא פי׳ כן, ואולי מקום הניחו לי כו׳, ודו״ק היטב בכ״ז.

שם בסי׳ תרכ״ט במ״א סק״ו אפי׳ עביד לה שפה כ״ב י״ל בטעמו דס״ל דדמי לקנים שהביא לעיל בסק״ב בשם הרדב״ז דכשרים ע״ש. **בסי׳** תרל״ב במ״א סק״א, הוי אמרי׳ דופן עקומה, כ״ב לגד חוץ, ואגתו טפח הבולט לחוץ היא מדופן שנתעקם ואינו נחשב כלל להסוכה ודו״ק.

בסי׳ תרל״ט בט״ז סק״כ, ד״ה וכתב בלבוש כו׳ ול״מ ברכה ראשונה שקודם הסעודה הראשונה. נ״ב כנ״ל להוכיח מדברי הרא״ש ריש פסחים דין יו״ד ע״ש במ״ש מידי דהוי אישיבת סוכה כו׳ דלא הוי היסח הפסק ע״ש ודו״ק.

בדין הקידוש (בסי׳ תרמ״ג) ביו״ט ב׳ של סוכות, אם צריך לברך סוכה קודם הזמן, נחלקו הפוסקים בזה, והרב״י בשו״ע הסכים להרא״ש לברך זמן קודם, וכן הסכים הרב בהג״ה שם, רק הב״ח בשם הפוסקים חלק ע״ז עי׳ בט״ז ומ״א שם, והנה ראיתי בנו״ב חלק או״ח סי׳ ל״ט שכתב, דאפי׳ רב״ח דפליג ארב וס״ל זמן ואח״כ סוכה זהו בליל א׳ דוקא שחיוב ברכת הזמן הוא כמו חיוב ברכת הסוכה אמנם בליל ב׳ הוי זמן דרבנן דיו״ט ב׳ אינו רק מדרבנן וסוכה דאורייתא כל

שבעה. וא״כ הוי סוכה מקודש נגד זמן ותדיר ומקודש פסק הר״מ דשוין הם. וא״כ נשאר מעלת חיובא דיומא וע״כ סוכה קודמת לכ״ע עי״ש דבריו, ולענ״ד דברי שגיאה הם. דלפי דבריו א״כ יקשה בברכת היין דאמרי׳ דקודמת לברכת היום משום דזה תדיר וזה אינו תדיר, יקשה הא ברכת היין ודאי אינו רק מדרבנן וברכת היום אם לא קידש בתפלה לכ״ע הוא מה״ת, ואפי׳ אם קידש בתפלה לדעת קצת מגדולי הפוסקי׳ הוא מה״ת לקדש על היין וא״כ הא הוי ברכת היום מקודש לגבי ברכת היין, אולם באמת כבר העלה השאג״א בסי׳ ב׳ דאין שום קדימה לשל תורה על של סופרים כלל עי״ש דבריו, ועי׳ עוד דבריו סי כ״ג שכתב בטעמו של דבר, דלא שייך מעלת קדימה זע״ז רק בב׳ מצות שוין, אבל של סופרים לגבי של תורה חשיב כרשות. והוי כמקדים איזה דבר של רשות לשל מצוה דלית לן בה עי״ש, גם מ״ש הנו״ב בתשובה שם, דלפי׳ גי׳ הרא״ש שם ר״י, י״ל דדוקא לר״י הוצרך בש״ס לומר תנאי היא, ומשום דר״י לטעמי׳ דלעיל ד׳ מ״ה ב׳ אר״י א״ש סוכה יום א׳ כמנא דלר״י גם בליל ב׳ אין מעלה לסוכה נגד הזמן כו׳ עי״ש דבריו, וגם זה דברי שגיאה הם, איהו סבר דהא דאמרי׳ א״ש לעיל דסוכה יום אחד הכי ס״ל לר״י ג״כ, והא ליתא, דהא שם בש״ס מסקי׳ דהאי דינא דסוכה יום א׳ תלי׳ בהך פלוגתא דרבי ורבנן בתפילין עי״ש, ובהדי׳ מבואר במנחות מ״ג א׳ דר״י ס״ל כרבי, וע״כ מברך כל נפרא להתעטף עי״ש ובע״כ צ״ל דהכא ר״י משמי׳ דשמואל אמר דסוכה יום א׳ ולי׳ לא ס״ל. ומעתה נתבטלו כל דברי הנו״ב בתשו׳ שם.

בסי׳ תרמ״ד במ״א אין מברך יום ב׳ שהחיינו כ״ב כ״ה בשו״ע סי׳ תרס״ב **בס**׳ תרמ״ה במ״א סק״ב ותלוי׳ למטה כ״ל דכשר, כ״ב לא ידענא מניאות לזה דאם נשברה השדרה ממילא ליכא תיומת דהיא העלה העליונה, ואם נאמר דמה שמקצתה מחובר חשובה כאילו לגמרי, א״כ גם ברוב עלין נימא כן ולמה חולק בין עלין לשדרה ועי׳ א״ר שהביא ג״כ דין זה בצ״ע.

שם בהגה סעי׳ ב׳ נשאר מכוסה בעלין כשר, כ״ב הא אם אין שדרו של לולב מכוסה בעלין אפי׳ במיעוטו פסול ועה״ן שם. **שם** במ״א סק״ו, אבל בלולב פסול, כ״ב אין לחלק בזה בין הדס ללולב וכמבואר בר״ן פ׳ לולב הגזול במתני׳ דשלשתן קטימים עי״ש שכתב דמה טעם להכשיר בזה בהדס יותר מבלולב כו׳ עי״ש, גם מ״ש דפסול לכ״ע, ז״א דהא הרב איירי בנקטם העלה האמצעי לבד, ובהא יש מכשירין עי׳ בפוסקים ובר״ן במתני׳ ועט״ז כאן ס״ק וא״ו, והנראה דזהו דעת הרב דכל היכי שיש מחלוקת הפוסקים הכשיר בשעת הדחק גם לברך עליו, והטעם מובן למעיין ועט״ז ס״ק י״ז ודו״ק. (זאת מצאתי בגליון בפ״ע). **בסי׳** תר״מה במ״א סק ו כתבתי עה״ג בקצרה, ונתתי מקום למעיין לטעות, ע״כ באתי לברר דברי באר היטב והנה מ״ש שם דאין לחלק בזה בין הדס

ללולב כמו"ש הר"ן, והנה דדעת הרי"ף והר"מ והרא"ש וסי' להכשיר בהדס נקטם ראשו, וכתב הרא"ש בדין י"ד טעם בזה להכשיר בהדס טפי מבלולב וערבה עי"ש, וזו מפאת ההכרח שהכריחם מה שפסק שמואל הלכה כר"ט. ודהו סתם מתני' בהדס דנקטם ראשו פסול מהלכתא, וע"כ הוכרחו לחלק בחילוקים שונים, אבל ודאי דמצד הסברא יש לנו לדמות דין ד' מינים להדדי וכמו"ש הר"ן ר"פ לולב הגזול בדין כפרנו עליו דסתמא דמילתא המינין הללו שוין בפסולן זולת היכי שיש לנו הכרח לחלקם זה מזה עי"ש. וע"כ הראב"ד והבעה"מ רצו להשוות גם כאן הדס ללולב וחילקו בין נקטם ראשו לקטומים עי"ש דבריהם ומעתה לפי"ז לפי מה שחידש לנו הרא"מ ליישב סתם מתני' גם אליבא דשמואל והוא שי"ל דמה דתנן פסול אינו רק לכתחילה מעתה לפי"ז שוב אי"ל הכרח לחלק בזה בין הדס ללולב, דכמו כן י"ל דמה דתנן בלולב אינו רק לכתחילה, וכיון שאי"ל הכרח לחלקם זה מזה הדרי' לכללין דמסתמא שוין כל הד' מינין בפסולן וכנ"ל, וכ"כ בהדי' בט"ז רסי' תרמ"ו עי"ש וזה ברור ובשלמא אם הי' הרא"מ מכשיר בהדס בליכא אחר מטעם דבשעת הדחק סמכי' אפוסקי' דמכשרי אז הי' שפיר מקום לומר דלא מכשיר רק בהדס ולא בלולב, דליכא פוסקי' דמכשרי. אמנם מאחר דהרא"מ לא הזכיר כלל דעת הפוסקי' המכשירי' רק מעיקר הדין ס"ל כן דאינו רק לכתחילה ולא בדיעבד, א"כ ממילא דה"ה בלולב לדעתו כנ"ל.

שם בט"ז סק"ז, וז"ל נקטם ראשו כשר, כ"ב יש לפרשו דקאי על העלה האמצעית לבד וא"ש בלי שום הג"ה וכמו"ש למעלה בני' עי"ש **בסי'** תרכ"א במ"א סק"ח כתב יטול תחלה האתרוג כו' ומי' דתפילין כו' והדמ"ר כתב ע"ז דמ"ש שיסלק הלולב תחלה ודאי שגגה, דהרי בתפילי' פרכי' במנחות ל"ו א' בשלמא כשהוא מניח כו' אלא כשחולץ ש"ר מנין כו' עי"ש, וא"כ זה ודאי טעות הוא כו' עי"ש. וכוונתו מבוארת דלענין הסילוק אין ראי' ממ"ש אתרוג מוקדם בקרא דהא בתפילין כתב ג"כ של יד קודם ועכ"ז פריך מנ"ל דמסלק ש"ר קודם, והוצרך לדרוש מקרא דוהי' וכמ"ש רש"י שם, וא"כ אין ראי' משם לאתרוג, אולם דברי המ"א הן המה דברי המט"מ בשם אבן שואב וכ"ה בשל"ה בעמוד השלום עי"ש וא"י לאשוהי שכל הני גברא רברבי בטעותא, וע"כ נראה לומר דהא ודאי אם הי' הדין כך שאי"ל להניח ש"ר לבדו כ"א עם הש"י שפיר נאמר דכך גזר הכתוב בתפילין שכ"ז שבין עיניך יהי' שתים דוקא, וא"ת לדין אחרי הוקי תוס"ק וא"כ שוב אין ללמוד משם לאתרוג, אמנם באמת הרי אין הדבר כן, ואם אי"ל רק ש"ר הדין שיניח ש"ר לבד, וכמו ששנינו דתפילין ש"י אינה מעכבת לש"ר, הא קמן שלא הקפיד הכתוב ע"ז שלא יניח ש"ר לבד, ובע"כ צ"ל דהא דדרשי' שכ"ז שבין עיניך יהי' שתים דז"א רק אם י"ל גם ש"י וכמו"ש תוס' ריש ערכין ג' ב' ד"ה

ש"י ע"ש. והא ודאי טעמא בעי' דכיון דחזינן דלפעמים יש מקום שיניח ש"ר לבד, וכגון היכי שא"ל ש"י וכנ"ל. א"כ תו ליכא למימר דכך גזר הכתוב במצות תפילין שלא יהי' ש"ר עליו לבד, וא"כ מ"ט באם י"ל ש"י אמרי' שאינו רשאי שיהי' עליו ש"ר לבד, ובע"כ צ"ל דעיקר קפידא בזה אינה מצד התפילין עצמם רק מפאת הקדושה, דהכא שיש לפניו ב' קדושות הא' קלה והא' חמורה. יעשה מקודם הקלה ואח"כ החמורה, דזה סדר דרך עלי', וכן כשמסלק יסלק קודם החמורה ואח"כ הקלה, וזהו סדר דרך ירידה מלמעלה למטה, (עי' בא"ר סי' כ"ה ס"ק ג' בשם האר"י ז"ל) וכיון שהדבר כן, א"כ ה"ה כאן בלולב ואתרוג ה"ז מבואר בש"ס דלולב חשוב יותר מהאתרוג דבלולב תלתא מצות ובאתרוג חדא, וע"כ אמרו דלולב בימין כו' , וא"כ ג"כ הדין כמו בתפילין דמתחלה יקח הקלה ואח"כ החמורה כסדר עלי' ובסילוקן יסלק החמורה ואח"כ הקלה וכנ"ל. והרי הדברים נכונים ואין כאן שום טעות כלל. עוד כתב הדגמ"ר דגם לענין בתחלה שיקח מקודם האתרוג אין ללמוד דבר מתפילין כנ"ל בזה אריכת דברים כו' לא ביאר טעמו בזה ולכאורה י"ל דדוקא בתפילין אמרי' להקדים ש"י משום דאקדמי' קרא כנ"ל ומשום דשם הוזכר בקרא ארבעה פעמים ובכולן הזכיר ש"י ולא לישתמיט קרא בחד דוכתא לכתוב ש"ר קודם. (עי' בחולין כ"ג ב') א"ו דש"י קודם משא"כ כאן שלא נזכר בקרא רק פ"א והרי ע"כ הוצרך

הכתוב להזכיר א' מהם קודם ומנ"ל לומר דבדוקא נאמר קרא. שוב אח"ז מצאתי בא"ר סי' כ"ה ס"ק ג' שהקשה כן גם בתפילין ע"ש. אמנם באמת ז"א והרי אמרו בברכות מ"א א' כל המוקדם בפסוק זה מוקדם לברכה, ופרש"י שם דקרא לשבח א"י בא ומנאן כסדר חשיבות ע"ש וא"כ ה"ה כאן הרי הכתוב בא להורות עשיית המצוה וכמ"ש ולקחתם לכם כו' וא"כ הי' לו לחשוב כסדר לקיחתם וסדר חשיבותם וה"ל לומר ולקחתם לכם כו' כפת תמרים וענף כו' וערבי כו' ופרי עץ הדר כו' דהשתא הי' חושבם כפי סדר חשיבותם דבלולב תלתא מצוה כנ"ל גם הי' מונה כסדר לקיחתם ומדנקיט קרא פרי עץ הדר בתחלה מכלל דהכי הוא סדר לקיחתם וחשיב קרא כפי סדר לקיחתם וא"ש עוד יש לדון שלא ללמוד מתפילין די"ל דמה שהקפיד קרא בתפילין להניח ש"י תחלה הוא מטעם דאין מעבירין על המצות וביד פגע ברישא וכמ"ש תוס' במנחות לו' א' ד"ה וקשרתם בשם רב"י א"צ לענין מישמוש ע"ש, וטעם זה ליכא כאן גבי לולב ואתרוג, אולם לפימ"ש למעלה, ג"ז אינו דלענין הלקיחה בתחלה אין צורך ללמוד מתפילין דמהאי קרא דגבי לולב גופא מוכח דאתרוג קודם כנ"ל, ולא הוצרכו האחרונים ללמוד מתפילין רק לענין הסילוק כנ"ל, אמנם גם בתפילין ליכא למימר דהטעם משום דאין מעבירין כו' דא"כ יקשה מ"ט אמרו דאם פגע בש"ר ברישא צריך להעבירו ולוקח ש"י והרי

עתה הוא מעביר על ש"ר, ומאי חזית להעביר זה נגד זה... א"ו דהטעם דצריך להניח ש"י תחלה אינו מטעם דאין מעבירין כו' רק דעיקר דינא הכי הוא, הנה נתבאר לנו דדברי האחרוני' הנ"ל נכונים הם בעיקר הדין. אולם מ"ש הדגמ"ר בסוף דבריו דמדברי הר"מ ותוס' ורא"ש והטוש"ע בסעי' ה' מבואר להיפך, הא ודאי קושי' חזקה ובהדי' כתב המ"א עצמו בס"ק א' שנוטל הלולב תחלה וזה סותר למ"ש בס"ק ח' וכבר עמד ע"ז הפמ"ג והניח בצ"ע ועי' במ"א ס"ק י"ב אשר כפי הנראה הרגיש בסתירת הדברים עי"ש ועי' בס' יד אפרים להגאון מהר"ז מבראד שהאריך בזה עי"ש. ועי' ברא"ש פ' לולב הגזול סס' י"ד לענין אם נטלן בזא"ז כתב ג"כ דמסתבר ביגניה הלולב תחלה שמזכירין אותו בברכה עי"ש. וכ"ה בהגהות הרב ססי' תרנ"א סי"ב עי"ש, שוב ראיתי בק"נ שכתב ג"כ ע"ד הרא"ש הנ"ל דמזה סתירה לדברי המ"א הנ"ל שכתב דיטול האתרוג תחלה עי"ש, אולם אחר העיון אין מזה סתירה, לפימ"ש למעלה הטעם דמה שחשוב יותר צריך ליקח באחרונה דומי' דתפילין וכנ"ל, א"כ זהו כשאגד הלולב עם ההדס וערבות דהשתא יש בו ג' מצות ובאתרוג ליכא רק חדא מצוה וכנ"ל, משא"כ כשלא אגדו, כלם יחד וכ"א וא' לחודה קאי א"כ כלן שוין דבכל חד ליכא רק חדא מצוה, וע"כ שפיר כתב הרא"ש דיטול הלולב תחלה, הואיל ומזכיר אותו בברכה ג"ש, אולם מדברי הר"מ ותוס' ורא"ש הנ"ל דאיירי בשכבר נאגד הלולב שפיר מוכח דלא כהמ"א הנ"ל. אמנם הנ"ל בזה דודאי בשעת נטילתו לברך עליו בע"כ צריך ליטול הלולב תחלה דהלולב מסתמא מונח בכלי מים וכדתנן במתני' מ"ב א' וערש"י שם ובד' ל"ה ב' ד"ה שמכשירה, מעתה אם יטול האתרוג והלולב יהי' במים אין לברך עליו, וכמו"ש תוס' בד' ל"ט א' ועי' בשו"ע סי' קס"ז ואם יוציא גם הלולב מן המים הרי כבר יי"ח, ותו לא הוי עובר לעשייתן, וע"כ בע"כ צריך להוציא הלולב מקודם מן המים וקודם שיטול האתרוג יברך דהוי עובר לעשייתן כמו"ש תוס' ועט"ז בתרנ"א ס"ק ה' אולם אחר שכבר בירך עלי' ובא ליטלו בשעת הלל צריך לטול האתרוג מקודם כסדר הנאמר בקרא ולסלק הלולב מקודם וכמו"ש למעלה, וזהו דרך ישר ונכון להשוות כל הפוסקי' ואין ביניהם מחלוקת כלל כנ"ל.

שם הטור בא"ח ססי' תרנ"א כתב שלא יוסיף על הד' מינים מין אחר אפי' אם לא יאגדנו עמהם, אם יאחזנו בידו עמהם לשם מצות לולב איכא בל תוסיף עי"ש והקשה הב"י שם ע"ז דהא אסקינא בס"פ ראוהו ב"ד דלעבור בזמנו לא בעי כוונה והניח בקושי' ועי' באחרוני' שטרחו הרבה ביישוב קושי' זו. וראיתי במ"א שם ס"ק כ"ז שכתב על הב"י שלא ראה דברי רי"ו נ"ג ח"ג שכתב דזהו למ"ד מצות א"צ כוונה, אבל לדידן דקיי"ל צריכות כונה אינו עובר עד שיכוון עי"ש

אולם דברי המ״א תמוהין מאד ואחר המ״כ הוא לא ראה דברי הרא״ש בסוכה פי׳ לולב הגזול דין כ״ד שכתב שם דאם הוסיף מין לנוי אפי׳ דרך גדולתו אין בו משום ב״ת ואע״ג דבזמנו לא בעי כוונה לב״ת היינו בסתם אבל אם כיון לנוי כו׳ עי״ש, הנה מבואר להדי׳ ברא״ש דגם בסתם עובר בב״ת ולא בעי כוונה והגם דס״ל להרא״ש בס״פ ראוהו ב״ד דמצוות צריכות כוונה, מעתה הדק״ל על הטור הנ״ל ונתחזקה יותר דאיך סתם הטור נגד דעת אביו הרא״ש וכאמור, ועוד תימא על המ״א איך לא ראה מ״ש הטור בסי׳ הנ״ל לעיל לענין ברכת לולב שיהפוך הלולב עד שיברך או יכוין שלא לצאת עד שיברך עי״ש, ומקורו נובע מדברי תו״ס והרא״ש דפי׳ לולב הגזול, ועי׳ בתוס׳ שם ד׳ ל״ט א׳ וברא״ש בסוף הפרק דין ל״ג שכתבו, א״נ שיכוין שלא לצאת עד אחר הברכה אע״ג דאמרי׳ בר״ה דמצות א״צ כוונה היינו בסתם אבל במכוין שלא לצאת לא נפיק בע״כ כו׳ עי״ש, והנה מבואר הוא דכל הטורח הזה אינו רק למ״ד דמצות א״צ כוונה, אבל אם נאמר דצריכות כוונה אין אנו צריכין להצריכו שיכוין שלא לצאת רק שלא יכוין לצאת עד אחר הברכה שפיר הוי עובר לעשייתן, מעתה לפי״ז דברי הרא״ש והטור סותרין זא״ז דהא אינהו ס״ל דמצוות צריכות כוונה וכמ״ש הטור לעיל בסי׳ ס׳, וא״כ למה זה הצריכו שיכוין שלא לצאת דוקא בלא כיון לצאת ג״כ סגי וכנ״ל, אולם באמת כל מעיין ברא״ש ס״פ ראוהו ב״ד, יראה שמה שהסכים שם להרי״ף דמצוות צריכות כוונה לא פסיקה לי׳ דין זה לומר דהכי קיי״ל בפשיטות, רק כתב שם דאזלי׳ לחומרא והיינו דכיון דהספק הוא בדבר תורה אם יצא י״ח המצוה בלא כוונה או לא יצא, ע״כ יש לנו למיזל לחומרא ולומר דצריך כוונה עי״ש.

ומעתה לפי״ז א״ש הכל ברווחא, דהם לענין עובר לעשייתן החמיר שיכוין בפי׳ שלא לצאת, דאל״כ דילמא קיי״ל דא״צ כוונה, וכבר יצא י״ח מדאגבהי׳, ושוב אינו צריך לברך עליו, וספק ברכות להקל וע״כ שפיר כתבו הרא״ש והטור דצריך לכוין שלא לצאת, וכמו כן לענין הלאו דבל תוסיף החמיר הרא״ש בפי׳ לולב הגזול, דגם בסתם עובר בב״ת, דספק דאורייתא לחומרא *) ודילמא קיי״ל דא״צ כוונה ומעתה לפי״ז הדק״ל על הטור שכתב בפשיטות נגד דעת אביו הרא״ש, ופסק דבסתם אינו עובר על ב״ת רק אם כיון בהדי׳ לשה מצות לולב וכו׳. ולא די שדבריו סותרים דברי אביו וכנ״ל, אף גם שדבריו סותרין זל״ז, והוא מ״ש שם קודם לזה דצריך שיכוון שלא לצאתי׳ מבואר הדבר דמספקא לי׳ הא דינא אם מצות צריכות כוונה או לא וכנ״ל. הנה בררנו שדברי המ״א אינם מעלים ארוכה כלל ליישב

*) וזהו דלא כמו״ש בתשו׳ פנים מאירות סי׳ ט׳ דהרא״ש לא כתב רק דעובר מדרבנן על ב״ת, ולפי האמור הדבר מוכרע דהרא״ש כיון דמס״ת עובר על ב״ת וכאמור, גם שארי דברי הפמ״א שם אינן מחוורין כלל, כמבואר לכל מעיין במישור, ואין כאן מקומו להאריך.

תמיהת הב״י, ואחר המחילה דבריו המה שלא בדיקדוק כלל, וכמבואר בדברינו למעלה. אולם מה שנלע״ד ביישוב דברי הטור הנ״ל דהנה בסוכה ד׳ ל״א ב׳ מקשי׳ שם אברייתא דתניא. דאין מוסיפין עליהם פשיטא ומשני מה״ד הואיל ואמר ר״י כו׳. והקשו תוס׳ שם דאדרבה כ״ש לרבנן דס״ל דא״צ אגד דאיכא למימר האי לאודה קאי וכדאמרינן בסנהדרי׳ כו׳. ותי׳ דהכא איירי בשנותן אותו תוך לאגד כו׳ עי״ש, ולרבנן כיון דס״ל דא״צ אגד א״כ לא מהני מה שנותן תוך לאגד׳ ומ״ש בסנהדרי׳ האי לאודה קאי כו׳ זהו דלא הוי כל המוסיף גורע, אבל מ״מ עובר על ב״ת, רק לר״י דס״ל דצריך אגד ה״א דאם נותן תוך לאגד ליכא ב״ת קמ״ל דגם לר״י עובר בב״ת׳ זהו תורף דברי תוס׳ שם׳ ובסנהדרי׳ שם כתבו דאינו אסור רק מדרבנן עי״ש. מבואר דס״ל דהך סברא דהאי לאוד׳ קאי מהני כמו דאינו עובר על ב״ת מה״ת. ומעתה הדק״ל למה אמרו כאן מה״ד הואיל ואר״י כו׳ אדרב׳ לרבנן עדיף טפי׳ דבאמת לדידהו א״ע על ב״ת אפי׳ בתוך האגד כ״א מדרבנן. ואם כן ודאי דצריך להשמיענו איסור זה דרבנן׳ אמנם מה שנ״ל ביישוב זה׳ דהנה בברכות ד׳ כ״ו ב׳ תני׳ דאם הבדיל בב׳ ולא הבדיל בא׳ שני׳ עלתה לו ראשונה לא עלתה לו. ופריך ע״ז למימרא דכוון דלא אבדיל בקמייתא כמאן דלא גלי דמי והתניא כו׳ ונשאר בקושי׳, אולם הפוסקי׳ שם כתבו דכיון דלא אסיק בתיובתא נתנו

לנו רשות לתרץ קושי׳ זו׳ והביאו בשם ר״ה גאון שכתב ליישב קושי׳ זו דכיון דלא אבדיל בא׳ ואבדיל בב׳ גלי דעתי׳ שכיון השני׳ לחובה וע״כ לא יצא אולם אם לא הבדיל בשתיהם או הבדיל בשתיהם בודאי דיצא׳ ואמרי׳ שטעי׳ באחת מהן ואין כאן גילוי דעת עי׳ בחי׳ רשב״א לברכות שם וברא״ש ובפסקיו שם והמתבאר לנו מתוך סוגי׳ זו דסברת המקשי׳ בש״ס הוא דכיון דאין קפידא בדיעבד בהבדלה בתפל׳ ממילא לא חשבי׳ זה ג״כ לגילוי דעת לומר שכיון להיפך, ראשונ׳ לתשלומין ושני׳ לחובה וכמו דאמרי׳ הבדיל בשתיהם או לא הבדיל בשתיה׳ דילא, ומשום דבדיעב׳ אין קפידא בזה ואמרי׳ שטעה בא׳ מהן׳ מעתה כמו כן נאמר אם עשה להיפך שטע׳ בשתיהם. בזו שכח מלהבדיל ובזו שכח והבדיל׳ וע״כ הוכיח דמדתני׳ בברייתא דראשונה לא עלתה לו מכלל דס״ל דמעכב אפי׳ בדיעבד וכיון דלא אבדיל כמאן דלא גלי דמי׳ אך זהו לסברת המקשי׳. אולם הפוסקים הנ״ל ס״ל לדינא דהגם דענין זה דהבדלה אינו מעכב בדיעבד עכ״ז כיון דלכתחילה הדין הוא שיבדיל בא׳ ולא בב׳ והוא לא עשה כן ועשה להיפך שפיר מיקרי גילוי דעת שכוונתו שתהי׳ הראשונה לתשלומין והשני׳ לחובה, ומעתה א״ש הך סוגי׳ דסוכה הנ״ל, דשם בסוגי׳ איירי בשהוסיף עליו מין אחד בשתם, וא״כ לרבנן דס״ל דא״צ אגד הגם דמ״מ ס״ל דלכתחילה מצוה לאגדו וכמבואר בסוכה ד׳ י״א ב׳. עכ״ז כיון דאם לא אגדו כשר. א״כ אין כאן היכר

כלל במה שאגד לג׳ המינין ביחד וזה המין שהוסיף עליו לא אגדו׳ עמהם שלא כיון לשם מצוה׳ כיון דבדיעבד כשר, וה״ל להש״ס כאן כמו דס״ל להמקשי׳ בברכות שם וכנ״ל, ועי״כ לרבנן ודאי עובר בב״ת גם בסתם, דלעבור בזמנו לא בעי כוונה כנ״ל. אמנם לר״י דס״ל דאגד מעכב אפי׳ בדיעבד, א״כ לכאורה י״ל כיון דלא אגדו עמהם הרי כאן גילוי דעת שאינו מכוין לשם מצוה רק לנוי בעלמא, קמ״ל דמ״מ אסור להוסיף (עי׳ לקמן מ״ש בפי׳ הסוגי׳ ובדברי הטור בדרך אחר קצת והוא יותר נכון לדעתי ועי׳), ומשום דשמא יכוין בו לשם מצוה ואיכא ב״ת גם אם לא אגדו עמהם וא״ש, אך כ״ז לסברת בעלי הש״ס, אולם לסברת הפוסקים בברכות הנ״ל דגם בדבר שאינו רק לכתחלה עכ״ז הוא גילוי דעת על כוונתו בזה וכנ״ל, א״כ גם כאן אפי׳ לרבנן ליכא ב״ת אם לא אגדו עמהם, דכיון דלכתחילה ס״ל לרבנן דמצוה לאגדו א״כ כאן שאגד לג׳ מינין יחד וזה המין לא אגדו עמהם הרי כאן גילוי דעת שלא כיון להוסיף וכבר ידוע דכל היכי דאיכא היכרא ליכא ב״ת וכמו״ש הפוסקים לענין אכילה בשמ״ע בסוכה עי׳ סי׳ תרס״ח, וא״כ גם לרבנן הוי כמו לר״ה דמדינא אין כאן ב״ת רק דמ״מ אסור לעשות כן משום דנראה כמוסיף, וגם שמא יאהזנו בפי׳ לשם מצוה ויעבור בב״ת וכנ״ל, ומעתה א״ש ג״כ דברי הטור הנ״ל, שהרי כתב שאסור להוסיף כו׳ אפי׳ אם לא יאגדנו עמהם כו׳ ובכה״ג ודאי דבסתם ליכא ב״ת דכיון שלא אגדו עמהם הרי איכא היכרא שלא כיון להוסיף וכנ״ל ודוק היטב בכ״ז.

שם בסי׳ תרנ״א, הפנים מאירות ח״א סי׳ ט״ת כתב שראה אנשים שמניחי׳ אצל הדסים הלחים העומדים תלתא בקנא עוד הדס יבש שמביאים מאיטליא לנאת דעת בעל שבו״י שכתב שיש לחוש להדסים שלנו משום מורכבים, וכתב ע״ז פמ״א דלאו שפיר עבדי ועוברים על בל תוסיף והנה שהרא״ש כתב בפי׳ לולב הגזול דין כ״ד דאם מתכוין לנוי ליכא ב״ת עי״ש. אמנה דעת הרבה גאונים חולקים על סברא זו, דהא כתב הרא״ש שם בדין י״ד בהדס שאינו עבות נחלקו הגאונים אם הוא מין הדס ויכול להוסיף ממנו לנוי, בה״ג אסר דס״ל דב׳ מינים הן ורב נטרונאי ורב פלטי׳ התירו דס״ל דמין אחד הם עי״ש, מבואר דכולהו ס״ל דבב׳ מינים איכא ב״ת אפי׳ מתכוונים לנוי עי״ש. והנה לפי דבריו, נמצאו דברי הרא״ש סותרין זא״ז דסימן י״ד הביא מחלוקת הגאונים הנ״ל, אם הוא מין אחד מכלל בב׳ מינין איכא בל תוסיף אפי׳ מתכוין לנוי, ובדין כ״ד כתב דליכא ב״ת היכי דמתכוין לנוי, ונפלאת היא בעיני על המחבר הנ״ל איך לא הטריח א״ע ליישב מקודם סתירות דברי הרא״ש הנ״ל, ואח״כ יפסוק הדין בעובדא דידי׳ והא ודאי לא מסתבר שיסתור הרא״ש דבריו בפרק א׳, ומהראוי לנו להתבונן בזה, להבין דברי חכמים. אמנם מה שנ״ל בזה, הנה מצד הסברא הא ודאי דסברת הרא״ש בדין כ״ד

היא ברורה, דאע"ג דלעבור בזמנו קיי"ל דלא בעי כוונה, זהו בסתם שאינו מכוין לשום. דבר אבל אם מכוין בהדיי שלא לשם מצוה הוא ודאי דאין כאן ב"ת, והנה בר"ה ס"פ ראוהו ב"ד, דימו בש"ס דין זה דלעבור לדין דמצות א"צ כוונה לצאת. ובזה מבואר הוא בפוסקים בספ"ק דברכות בשמעתא דפתח בדחמרא, דאפיי למ"ד א"צ כוונה אם כוון בהדיי שלא לצאת אינו יוצא עיי תר"י ורא"ש שם, וכ"כ תוסי בפי לולב הגזול ד' ל"ט א' והרא"ש שם בדין ל"ג עי"ש, וכן הסכימו הפוסקים ע"ע, אמנם הדבר הקשה לנו הוא ממה שכתוב בש"ס ד' מ"ח א' אי"ל מקום להוריד כליו מהו, ר"ח בר רב אמר פותח בה ארבעה כו' עי"ש. הנה מבואר דהגם שהוא מכוין בודאי שאינו יושב בה לשם סוכה, רק מפאת שאי"ל מקום אחר עכ"ז צריך לעשות בה איזה היכר שלא יהיי נראה כמוסיף הא לא"ה אסור. וזהו לכאורה דלא כמו"ש למעלה, וכמו כן איכא לאקשויי להיפך דכאן משמע דכיון שעושה איזה היכרא ליכא ב"ת ולעיל ד' ל"א ב' אמרו דאין מוסיפין עליהם כו' עי"ש בש"ס ופיי תוסי שם בד"ה הואיל דאיירי כשנותן אותו תוך לאגד עי"ש וכ"פ בטור סיי תרנ"א עי"ש. ולכאורה אין לך היכר גדול יותר מזה. שאוגד ג' המינים ביחד, ומין זה אותו בפ"ע ואינו אוגדו עמהם, ובפרט דעסקיי התם לרי"ה דס"ל דלולב צריך אגד. ואכ"ה אמריי דעובר על ב"ת. ולא מהני לן מה שעושה היכר. ומ"ש מאכל בשמיני בסוכה, דמהני היכר וכנ"ל. אמנם. מה שנ"ל בזה דעיקרן של דברים הוא. דהיכי שהוא מוסיף לשם מצוה ה"ה עובר מה"ת בלאו דלא תוסיפו. וממילא לא מהני לן מה שעושה היכר. דמה מועיל ההיכר אחר שהוא מכוון לשם מצוה. אמנם היכי שאינו מכוון לשם מצוה רק שמוסיף לנוי וכדומה אין כאן ב"ת מה"ת אחר שאין דעתו להוסיף כלל. רק מדרבנן אסור מטעם דנראה כמוסיף וחששו למראית העין. שאחרים יראו עשיתו ולא ידעו מחשבתו, וע"כ אמרו שצריך שיעשה היכר בכדי שתהא מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו ומהשתא א"ש הכל, דב"ד לא איירי שמוסיף לשם מצוה ע"כ אינו מועיל ההיכר דמה בכך שנותן אותו חוץ לאגד עכ"ז הרי מכוון להוסיף לשם מצוה. ואיכא ב"ת מה"ת. ומ"ש בש"ס שם מה"ד כו' האי לחודיה כו' היינו דהוי ס"ד דלא אסרה תורה להוסיף על המצוה רק כשאוחז אותם ביחד באגדה אחת הא לא"ה הו"א דהוי כמו שאוחז אותו המין בפעם אחרת לבד דליכא ב"ת לזה קמ"ל דז"א, דמ"מ איכא ב"ת מה"ת, אך כ"ז כשמכוון להוסיף לשם מצוה, אמנם בהך דדי מ"ח שמכוון בהדיי שלא לשם מצוה אין כאן ב"ת כלל רק שאסור מדרבנן שלא יהיי נראה כמוסיף ע"כ שפיר מהני היכר, ולפי"ז נראה דגם בסתם הגם דבכה"ג איכא ב"ת מה"ת למ"ד מצות א"צ כוונה כ"ז שאינו עושה היכר לחלקם זה מזה, הא אם עושה היכר הרי מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שלא בא

להוסיף על של תורה ואין כאן ב״ת ׳ וזה שדקדק הטור וכתב בסי׳ תרנ״א דכשמכוון לשם מצות לולב איכא ב״ת. ומשום דשם איירי שאינו אוגדו עמהם ביחד וע״כ בעי׳ דוקא שיכוין לשם מצוה וכנ״ל, (ועי׳ מ״ש בזה לעיל בדבור הקודם, ומ״ש כאן הוא יותר נכון ודו״ק), ומעתה א״ש דברי הרא״ש הנ״ל דבדין י״ד איירי בשאוגדן ביחד ואינו עושה שום היכר כלל ע״כ אם הי׳ ב׳ מינין הי׳ אסור עכ״פ מדרבנן אפי׳ מתכוון לנוי ומשום דנראה כמוסיף כנ״ל, משא״כ בסי׳ כ״ד שהשיב רי״ה לר״מ במינו הי׳ אוגדן מלמטה ולכאורה יקשה לרי״ה דמ״מ איך אגדו מלמעלה בשל זהב הא נראה כמוסיף ואסור מדרבנן כנ״ל אפי׳ מתכוון לנוי, אע״כ דס״ל לרי״ה דזהו גופא הוי הכירא מה שאוגדין מלמטה במינו, ולמה הוצרכו לזה נאגד היטב בנימוניות של זהב א״ו שזה לא עשו לשם מצות אגד רק לנוי לבד ולמטה אגדוהו במינו לשם מצות אגד, וכיון דאיכא היכרא שרי כנ״ל. וע״ז שפיר כתב הרא״ש דכמו כן לרבנן אפי׳ אוהזו דרך גדולתו עכ״ז אם מתכוון לנוי ליכא ב״ת, ובגוונא דאיכא היכרא דומי׳ הך דרי״ה ודו״ק וא״ש, אך לפי״ז א״כ יקשה בהא דפריך בעירובין ד׳ צ״ו א׳ למ״ד לעבור שלי״ב ל״ב כוונה הישן בשמיני בסוכה ילקה ופרש״י שם ואכן מיתב יתבי׳ לכתחלה, א״ו דבעי כוונה כו׳ עי״ש וכ״ה בר״ה ס״פ ראוהו ב״ד ולכאורה אכתי תיקשי דמ״מ בעי היכרא שלא יהא נראה כמוסיף וכמו״ש לעיל דאפי׳ בהדי׳

שלא לשם מצוה עכ״ז אסור בלא היכר, ואכן לא עבדי׳ שום היכר כלל בשמיני. אמנם נראה דרש״י אזיל לטעמי׳ שפי׳ בסוכה בד׳ מ״ח דגם בני בבל צריכין לעשות היכר בשמיני עי״ש. אך אם נאמר דאפי׳ מכוון שלא לשם מצוה איכא ב״ת תו לא מהני היכר, דמה מועיל ההיכר מאחר דלעולם עובר בב״ת וכמו״ש למעלה, וע״כ שפיר פריך בעירובין שם הישן בח׳ ילקה עי״ש, והרא״ש שחלק על רש״י בסוכה שם וס״ל דבני בבל א״צ לעשות היכר כלל. י״ל דס״ל כמו״ש בחי׳ רשב״א לר״ה בספ״ק דכל שעושה מפאת ספק אין כאן ב״ת כלל. ומה דפריך בעירובין הישן בח׳ ילקה אינו מפרש כפירש״י דמקשה מבני בבל, רק פריך מבני א״י אם הוא ישן בח׳ ילקה והי׳ ידוע לו דאין הדין כן וכעין זה כתבו הפוסקים לענין ב׳ זוגות תפילין עי׳ מ״א סי׳ ל״ד סק״ג עי״ש. ומעתה לפי זה נסתרו ג״כ דברי הפמ״א הנ״ל דמאחר שעושה מפאת ספק וא׳ מהם ממ״נ פסול דהדס שוטה אינו כשר רק בשעת הדחק ואם הדס המשולש אינו מורכב השוטה פסול, ממילא אין כאן ב״ת כלל, ואפי׳ היכר לא בעי וכמו חו״ת לבני בבל כנ״ל ודו״ק כי קצרתי.

בסי׳ תרנ״ד, או מיד בעלה ומחזירתו, נ״ב ראיתי בתשו׳ חת״ס חיו״ד סי׳ פ״א שכתב שהוא נוהג בלולב ומיניו בשבת שבחג להסירם עי׳ עכו״ם מן המים בסוף היום כדי שלא יהיו כבושים ויפסלו כו׳ עי״ש והוא תמוה לענ״ד ועי׳.

בסי' תרס"ח במ"א סק"ב. משא"כ בשינה כ"ב נ"ע דהא מדינא מחוייב לברך גם על הטיול רק דלדידן ברכת האכילה פוטרת את הכל עי' לעיל בסי' תרל"ט בפוסקים ובט"ז ומ"א וא"כ עתה שלא בירך על האכילה ממילא יש הכיר גם בשינה, והרי זה דומה לשתי' או לאוכל כמה מיני מאכלים, דג"כ אינו מברך על כלם בשבעת ימי החג ועכ"ז מותר בש"ע ובאמת הרשב"א בר"ה פ"ק והריטב"א בסוכה פ' לולב הגזול חולקים ע"ז בהדי' ע"ע.

שם בדין שינה בשמ"ע בסוכה, כבר תמהתי ע"ז בגליון הש"ע בסי' תרס"ח עי"ש ועתה ראיתי בנו"ב קמא הא"ח סי' מ' שדיקדק מהסוגי' דדי מ"ז א' כדעת רא"ב"י עי"ש דבריו והנה באמת הקושי' שהקשה בסוגי' שם הם קושי' שראוי לעמוד עליהם, אמנם מ"ש לתרץ זה לא מהוור כלל. דלפי דבריו הא דאמר רב יוסף בלישנא בתרא נקוט דר"י בידך כו' הוא מטעם דס"ל כשמואל בד' מ"ה ב' דסוכה יום א' לברכה וליכא היכר עי"ש, וזו שגיאה רבתא, דהא רב יוסף אמר לעיל בד' הנ"ל נקוט דרבה בב"ח בידך כו' עי"ש הרי ס"ל לר"י דסוכה שבעה לברכה ואיך הסכים רב יוסף כאן לרב יהודה ברי' דרשב"ש דלא יתיב בסוכה, ומה שנ"ל בישוב הסוגי' הנ"ל, עי' ברש"י ד' מ"ח א' ד"ה הא לן לבני בבל כו' ועי' רא"ש שם שהרבה להקשות על פירש"י. אמנם נראה דדעת רש"י הוא כפי המנהג שהביא בטור סי' תרס"ח דיש אנשים שאינן יושבין בלילה רק ביום והנה שהטור כתב ע"ז שאינו נכון נראה דדעת רש"י מסכימות למנהג הזה וזהו שכתב ולא יפתחנה כו' לפי שצריך לישב בה מחר, ור"ל דבלילה איני רשאי לישב בסוכה רק ביום וע"כ בלילה ידליק בה את הנר ולמחר יושב בה מחובת מצות סוכה מדרבנן, וטעמא רבא איכא בזה לחלק בין ישיבת הלילה לישיבת היום, דבלילה מזכיר בקידוש שם הרגל שמ"ע ע"כ אינו ראוי לקדש בסוכה דהוי כתרתי דסתרי אהדדי וכיון שצריך לקדש בתוך ביתו ממילא צריך לאכול שם דאין קידוש אלא במקום סעודה, וקידוש אתחלתא דסעודה. ואע"ג דבירו' כאן בפ' לולב וערבה וכן בברכות פ' כיצד מברכין אמרו בשם רב מי שסוכתו עריבה עליו מקדש לילי יו"ט האחרון בתוך ביתו ועולה ואוכל בתוך סוכתו וא"ר אבין דל"פ אדשמואל דס"ל דאין קידוש אלא במקום סעודה, דר"ב בשלא סי' בדעתו בשעת קידוש לאכול שכ במקום שמקדש כו' עי"ש ועתו"ס ורא"ש בפסחים ד' ק' ב' שכתבו דל"פ בירו' אש"ס דילן, אמנם הר"ן בע"פ שם כתב דבירו' פליג, ונקטי' כש"ס דילן עי"ש. וכן בירו' עצמו פליגי ר' מנא ור' אמי אדר' אבין ועי' בק"ע שם וע"כ ס"ל לרש"י ולאנשי המנהג הנ"ל דבלילה כיון דא"י לקדש בסוכה צריך הוא לאכול ג"כ בבית דקידוש אתחלתא דסעודה. משא"כ בבקר שאינו מזכיר בקידוש שם הרגל ע"כ יקדש ויאכל בסוכה וא"ש ודו"ק, מעתה נאמר דהני תרי לישנא דבש"ס

ב"ד מ"ז א' לא פליגי אהדדי רק דל"ק איירי בישיבת היום וע"כ אמרי' דמיתב כ"ע ל"פ דיתבי' ול"כ רק לענין הברכה ורב יוסף אמר ע"ז נקוט דר"י בידך דכל גדולי הדור הוי יתבי בסוכה ביום שמ"ע, ול"ב איירי בישיבת הלילה. וע"ז אמר דברוכי כ"ע ל"פ דלא מברכי' דכיון דברכת לישב בסוכה הוא בכוס א' עם הקידוש הוי כתרתי דסתרי והיכא אזלא יו"ט וכמו"ש הר"ן כאן בסוגי' עי"ש, כי פליגי למיתב ורב לטעמי' דס"ל דיכול לקדש בבית ולאכול בסוכה כנ"ל, ור"י ס"ל כשמואל דאין קידוש אלא במקום סעודה, וע"כ ס"ל דכיון שצריך לקדש בבית צריך לאכול נ"כ בבית והר"י ע"ז נקיט דר"י בידך דבלילה אינו יושב בסוכה דמרא דשמעתא לבר מסוכה יתיב ומשום דס"ל דאין קידוש אלא במקום סעודה וכנ"ל וע"ז מסקי' הלכתא דמיתב יתבי' אף בלילה ברוכי לא מברכי' אף ביום. ומשום דס"ל דכיון שאינו מברך ברכת לישב בסוכה ליכא היכרא, וע"כ יכול הוא לקדש ג"כ בסוכה דבזה אין כאן סתירה דפעמים שסוכתו עריבה עליו הוא מקדש ואוכל בה אפי' בשארי שבתות השנה ואין בזה שום זילזול יו"ט וא"ש ושוב לק"מ כל מה שנתקשה הנו"ב בסוגי' כמבואר למעיין, ושוב אין ראי' נ"כ מסוגי זו לדעת רהב"י כמבואר ועי' מ"ש בזה על הגליון בשו"ע או"ח שם.

בסי' תרס"ה במ"א סק"ב אחר הסעודה שחרית, כ"ב ומ"ש ויש אנשים שאין ישנין בה בלילה כו' לפי הנראה זהו דעת רש"י בסוכה ד' מ"ח א' ד"ה הא לן כו' עי"ש היטב דוק ותשכח שבזה יתיישב מה שהקשה הרא"ש שם על פירש"י ויש להאריך בזה הרבה אך הגליון קצר ודוק. **בסס"י** הנ"ל בט"ז והוי כמו בלילה ואחר תמש, כ"ב עי' ביו"ד רסי' קנ"ו וסס"י שע"ה ובסי' ת"ב ט"ז סק"ז.

בסי' תר"ע מ"א סק"ב כ"ז שנרות של בה"כ דולקות, לפי הטעם המבואר בב"י ובלבוש שיהי' היכר לנרות שאסור להשתמש אצלן לא שייך רק בנרות שבביתו וכמו כן לפי הטעם שכתב הש"ג עי"ש, וכבר עמד ע"ז הא"ר, גם בלא"ה פי' המע"ג תמוה דמי דחקו לפרש כן, ולמה לא פי' כפשיטו, אולם נראה דגם המע"ג ס"ל דעיקר המנהג הי' מטעמים הנ"ל. אולם לא ניחא לפרש בעוד שהנרות דולקות היינו נרות שבביתו דא"כ אין זמן שוה לכלן דזה מקדים וזה מאחר, א"ו דזמן הדלקת נרות קאמר וכיו"ש בכמה"ס ה' א' זמן שהיטה קאמר רחמנא, אך א"א לומר דהכוונה היא על הזמן המבואר רסי' תרע"ב דא"כ מי שמדליק אח"כ יהי' רשאין הנשים שבביתו לעשות מלאכה הגם שהנרות שלו עדיין דולקין, וזה לא מסתבר דהא אכתי איכא הטע' שכתבו הפוסקי' הנ"ל להתייסדות המנהג הזה, וע"כ פי' דמ"ש כ"ז שהנרות דולקות היינו נרות בהכ"נ והוא עד חצות, דהשתא הוי זמן שוה לכלן מתחלת הלילה עד חצות. ושוב ליכא למיחש למידי דס"ל כדעת רש"ל הביאו במ"א ססי'

תרע״ב, דאחר חצות שוב לא מדליק וכ״ה מבואר בהדי׳ בתשו׳ רש״ל סי׳ פ״ה דאחר חצות עבר זמנו, והשתא א״ש שהמנהג שוה בכלן דכ״ז הדלקת נרות אסור במלאכה והטעם הוא משום היכר הנרות כמו״ש הפוסקי׳ הנ״ל, ואחר עבור זמן הדלקה שרי אך לפי״ז לפימ״ש המ״א ססי׳ תרע״ב דזמנה כל הלילה, א״כ לפי״ד המע״ל הנ״ל אסורין במלאכה כל הלילה ודוק ועי׳. **בסי׳** תרע״ג בשערי תשובה ס״ק י״ג וסתם עששית הוא לנטירנא. כמ״ש רש״י, כ״ב בברכות כ״ה ב׳. אולם בשבת מ״ד א׳ פירש״י כום כו׳ שקורין לנפא עי״ש. ושם בד׳ יו״ד ב׳ פי׳ שקורין מש״ש בלע״ז וגר״ה כ״ד א׳ פי׳ שקורין קנדילא בלע״ז ועי׳.

בסי׳ תרע״ו בענין הדלקת נ״ח פסק בשו״ע ססי׳ הנ״ל שיתחיל מתחלה בנר היותר ימיני ואח״כ בשאר הלילות יתחיל בנר היותר שמאלי בכדי להפנות לימין, ועמ״א שם שכתב שכ״ה ביומא נ״ט דזה מיקרי דרך ימין וכ״ה בתשו׳ מהרי״ל סי׳ מ׳ ובחמד משה שם תמה ע״ז, דמש״ם הנ״ל משמע להיפך דהא לר״ע הכ״ג עומד בקרן מזד״ר ומזה מזרחית דרומית מערד״ר מער״צ מזצ״פ, ופריך ולית לי׳ לר״ע כל פינות כו׳ ומשני דס״ל הקפה ביד ולא ילפי׳ יד מרגל, א״כ מוכח מכאן דאם עומד במקומו ומקיף ביד א״צ לפנות לימין גם מוכח מכאן דאם עשה כזאת שמתחיל בצד שמאל וסיים בימין לא הוי פינה לימין, וא״ל דלהאי איבעי״א דס״ל הקפה ביד ס״ל דזה מיקרי פינה לימין, דא״כ למ״ל לומר בהיבע״א הך דר״ע לא יליף יד מרגל דא״כ יליף יד מרגל הלא כשעומד במקומו מיקרי זה פינה לימין, או דזה לא מיקרי פינה לימין ומה דלא עביד איפכא הוא מהטעם שאמרו למעלה דבהאי פגע ברישא כו׳ אך אם היינו אומרים דגם ביד צריך לפנות לימין לא הי׳ מהני הט׳ דבהאי פגע ברישא, וע״כ מסיק דר״ע לא יליף יד מרגל וא״צ לפנות לימין כשעומד במקומו וא״כ נהי דלא מוכח מכאן דגם בעלמא לא בעי׳ לפנות לימין די״ל דדוקא הכא משום דאיכא הט׳ דבההיא פגע ברישא וא״מ כנ״ל, מ״מ זה מוכח מכאן דכשמתחיל בשמאל וסיים בימין לא מקרי פינה לימין זהו תורף דברי החמ״ש עי״ש, וכ״כ בתשו׳ פמ״א ח״א סי׳ נ״ח שמש״ם הנ״ל מוכח כדעת הלבוש עי״ש, וראיתי בתשו׳ ח״ס חא״ח סי׳ תפ״ז שתמה מאד ע״ז דאיך נאמר שמהרי״ל נעלם ממנו פי׳ הסוגי׳ שהוא עצמו מביאה ואמר שממנה יש ראי׳ לדבריו, וע״כ כתב ליישב דברי מהרי״ל והאריך מתחלה לבאר שיש חילוק בין מקיף ברגל למקיף ביד ועומד במקומו. דכשמקיף ברגל צריך לילך דוקא לצד ימין אבל כשעומד במקומו ומקיף בידו יתחיל בשמאל ויבא לימין וזה מיקרי פינה לימין וע״כ אמר דליבע״א דר״ע סבר הקפה ביד זהו כונתו דכשיקיף ביד זהו מיקרי פינה לימין, כמ״ש ר״ע, אלא ריה״ג ס״ל להד לישנא דילפי׳ יד מרגל וצריך להקיף ביד ג״כ מצפון לדרום אעפי׳

שמסיים בשמאל כדי שישוה עם הקפת הרגל אך לא קיי"ל כוותי' דהלכה כר"ע גם לאינך ליסנא ריה"ג גופי' לא פליג בהא עי"ש דבריו באורך, ודבריו תמוהין ומופלאין מאד. דמ"ש מתחלה לבאר דכשמקיף ביד המתחיל בשמאל מיקרי פינה לימין הוא אך למותר, דהא גם המ"ש ראה זה וכמ"ש וא"ל כו', דזה מיקרי פינה לימין ודחה זה, דא"כ למה הוצרך לומר דר"ע לא יליף יד מרגל הא"כ דיליף יד מרגל רק ביד מקרי זה פינה לימין וכנ"ל, ועי"ז לא נמצא שום תי' בדבריו רק מ"ש דריה"ג ס"ל כו' דילפי' יד מרגל שצריך להקיף ביד ג"כ מצפון לדרום כו' והדברים תמוהין דהא כל עיקר הילפותא הוא מיד של שלמה דצריך לפנות לימין וכמ"ש בש"ס וכיון שיש חילוק בזה בין יד לרגל דברגל כשמקיף לדרום מיקרי ימין וביד כשיקיף לצפון מיקרי ימין וכמו שביאר הח"ס בעצמו וא"כ איך נילף יד מרגל שיפנה ביד לשמאל הא ודאי מילתא דתמיהא טובא, ומו דאכתי תיקשי מה שהקשה החמ"ש דלמה אמרו בש"ס דר"ע לא יליף יד מרגל נימא דר"ע נמי יליף יד מרגל. והיינו כמו שברגל צריך לפנות לימין כמו כן ביד צריך לפנות לימין וכמו"ש ר"ע דזה מיקרי פינה לימין כמו"ש הח"ס הנ"ל, והיותר תמוה דכל עיקר לא בא רק ליישב דברי מהרי"ל שלא יהי' תמוה כ"כ והנה הוא בעצמו לא ס"ל כמהרי"ל דלפימ"ש דכשעומד במקומו ומקיף ביד צריך להתחיל לצד שמאל ויסיים בימין א"כ בהקפת לולב שעומד ומקיף ביד צריך להקיף מזרח צפון מעריב דרום וכ"כ הוא בעצמו בסיף התשו' בהעלה מזה בדין ג' והנה מהרי"ל שם בתשובה הנ"ל כתב להדי' וז"ל וכן בלולב כו' להקיף דרך ימין בנענועים מזרח דרום מעריב צפון, ודלא כאיכא דמפכי לה ולא ידיע טעמא כו' עי"ש ולדברי הח"ס הנ"ל למה לא ידע טעמן הא זה מיקרי פינה לימין שמסיים בימין וכמו בכ"ח וכנ"ל, ואדרבה העיקר כ"ה וכמ"ש הח"ס, הנך רואה שהח"ס ירד להציל ולא הציל מאומה, גם מש"כ הח"ס על ריה"ג אך לא קיי"ל כוותי' דהלכה כר"ע נראה כוונתו דקיי"ל הלכה כר"ע מחבירו. אמנם כאן קיי"ל כריה"ג דהא סתם מתני' ביומא שם כריה"ג וסתם במתני' ומחלוקי' בברייתא קיי"ל כסתם מתני' וכ"פ הר"מ בפ"ה מה' מעה"ק הלכה י"ד ובד"ד מה' עי"ה הלכה ב' הן אמת שדברי הר"מ שם תמוהין מאד וכבר הביא הכ"מ דברי הרשב"א מה שהקשה לו ע"ד הר"מ ונדחק ליישב מקצתם ולסוף הניח בצ"ע עי"ש, ובאמת כי פי' הרשב"א בדברי הר"מ תמוהין מאד ולא זכיתי להבינם דמ"ש מתחילה דהגם שהר"מ פסק דב' פרכת היו. אולם ס"ל דהחיצונה פרופה מן צפון וע"כ כשיצא מן ק"ק בא אל המזבח מנגד צפון, וע"כ פסק שיתן מתחלה מזרחית צפונית עי"ש בכ"מ, והנה זה סותר מ"ש הר"מ שם שהוא עומד בין המזבח והמנורה הרי שעומד בדרום ולא בצפון.

עוד כתב שם דהגם שהר"מ סובר

דהקפה ברגל עכ״ז הי׳ יכול לתן בכל המתנות מלמטה למעלה, דכשהוא עומד בקרן מזרחית צפונית נותן מיד משם לקרן צפונית מערבית, וכשיבא לקרן צפומ״ע נותן משם לקרן דרמ״ע וכשיבא לקרן דרמ״ע נותן משם לקרן דרמ״ז. רק קרן זה דמזצ״פ שעומד אצלו א״י מלמטה למעלה וצריך לתן מלמעלה למטה עי״ש. ואזיל לטעמיה דס״ל דבקרן מזצ״פ היה עומד וכנ״ל. ועכ״פ קשה שהרי הר״מ ביאר דבריו בהדי׳ וכתב ועל כלן הוא נותן מלמטה למעלה חוץ מן האחרונה שהי׳ לפניו כו׳ והרי האחרונה ה״ה דרמ״ז כמבואר שם, ולפי׳ הרשב״א דקאי על מזצ״פ הי׳ לו לומר חוץ מן הראשונה, גם בעיקר הדבר מ״ש הרשב״א לדעת הר״מ דהך מתני׳ דבד׳ כ״ח ב׳ פליגי אהך מתני׳ דבד׳ כ״ג ב׳ דשם תנן שהתיכונה פרופה מן הדרום, והך מתני׳ דבדף כ״ח ב׳ ס״ל שהתיכונה פרופה מן הצפון עי״ש. ז דבר חדש, וכל כי הא הי״ל להש״ס לפרושי, דהני תרתי מתני׳ פליגי אהדדי, וכבר נתקשה גם הח״מ בפי׳ הרשב״א הנ״ל עי״ש דבריו בהלכות עי״ה ובהלכות מעה״ק, אמנם מה שהעלה הלח״מ ביסוד דברי הר״מ דלעולם ס״ל דפתח׳ בדרום קאי וכסתם מתני׳ בד׳ כ״ג ב׳ ומה שמתחיל מקרן מזצ״פ הוא מטעם דכיון כשילא מבית ק״ק פגע בקרן מעד״ר ברישא רק שלא הי׳ יכול לתן משם דבעי׳ וילא כו׳ דנפיק מכולי מזבח מעתה אם יתחיל מקרן מזד״ר יהי׳ קרן מעד״ר אחרון כיון דצריך לתן דרך ימין דווקא.

וזה לא מסתבר שיהי׳ הקרן שראוי לתן עליו ראשונה אחרון לכלם. ע״כ אמרו שיתחיל מקרן מזצ״פ דאז יהי׳ קרן מעד״ר לכל הפחות קודם לקרן מזד״ר עי״ש דבריו בארוך, והנה מלבד שסברא זו היא תלושה וקלושה וקלה כמו שהיא. עוד זאת א״א להעמידה כלל׳ דהא הר״מ בפ״ה מה׳ מעה״ק כללא כייל לכל הנתנים על המזבח הזהב. שיהי׳ ניתנין כסדר הזה׳ וזה מבואר בתו״כ ובש״ס דילן ביומא נ״ח ב׳ דדוקא ביוה״כ עומד לפנים ממזבח הזהב בעת שנותן המתנות על הפרוכת אבל בפרים הנשרפים אינו נכנס כלל לפנים ממזבח הזהב. רק עומד לחוץ ממזבח הזהב גם בעת שמזה על הפרוכת עי״ש. א״כ שם תו ליכא הך סברא דפגע בקרן מעד״ר ברישא כיון שלא נכנס כלל לשם. וא״כ יקשה התם מ״ט אינו נותן מתחלה בקרן מזד״ר שעומד אצלו והר״מ ב״ה מעה״ק כתב גם בפרים כנ״ל שעומד בין המזבח והמנורה ונותן על הקרנות כפי הסדר ששנינו במתני׳ דיומא ביוה״כ וכאן ליכא למימר כסברת הלח״מ הנ״ל כאמור.

אמנם מה שנראה לי ביסוד דברי הר״מ שיהי׳ כל דבריו קיימים. והנה מקודם אומר דמ״ש הר״מ בה׳ עי״ה אבל מתנות המזבח ועומד לפנים ממזבח הזהב בין המזבח והמנורה כו׳ כבר כתב הלח״מ. דלפי הנראה מדברי השואל והמשיב בתשו׳ הרשב״א לא היה בנוסחא שלהם שעומד לפנים מן המזבח רק ועומד בין המזבח והמנורה עי״ש וכ״כ בר״מ בה׳ מעה״ק׳

ולבי אומר לי דט"ס נפל בזה והך מעומד לפנים ממזבח הזהב צ"ל למעלה אצל מתנות הפרכת וכנ"ל. ואח"כ נוטל דם הפר מעל הכן ועומד לפנים ממזבח הזהב ומזה ממנו על הפרכת כו' והיינו כדאמרי' בש"ס יומא נ"ח ב' ת"ר ויצא כו' היכן הי' לפני' מן המזבח כו' עי"ש, ואח"ז אצל מתנות המזבח צ"ל ועומד בין המזבח והמנורה ומתחיל להזות כו' וכמ"ש בה' תעה"ק וכמו שהי' ג"כ בנוסחות הרשב"א כמ"ש הלח"מ כנ"ל, עוד זאת נאמר דהעיקר כמ"ש הלח"מ בה' מעה"ק דהר"מ ס"ל כר"א שלא הי' מקיף ברגל רק ביד ומ"ש והוא מסבב והולך פי' ביד וכ"כ הכ"מ בה' עי"ה דהר"מ ס"ל כר"א וכל המעיין בש"ס שם יראה דמ"ש ועל כלן נותן מלמטה למעלה חוץ מן האחרונה שהי' לפניו כו' לא קאי רק כר"א עי"ש.

ואחרי הקדמנו כנ"ל עתה נבא לבאר דברי הר"מ הנה בקרא נאמר ויצא אל המזבח, ואמרו חז"ל עד דנפיק מכולי מזבח ' והנה לפי' הפשוט משמע שיצא לחוץ מן - המזבח ועומד במזרחו של המזבח, אולם להר"מ לא ניחא לי' לפרש כן, דאם עומד במזרחו של מזבח, א"כ ב' הקרנות של מזרח לפניו בין קרן מזד"ר בין קרן מזצ"פ מאחר שכולו אינו אלא אמה וגברא דאמתא יתיב. וא"כ איך אמרו דעל כלן נותן מלמטה למעלה חוץ מן האחרונה שהיא לפניו שנותן מלמעלה למטה, ולפי האמור הרי ב' הקרנות של מזרח לפניו, וא"כ כך הי' לי' לומר בב' הקרנות של מעריב נותן מלמטה למעלה ובב' הקרנות של מזרח נותן מלמעלה למטה, וע"כ פי' הר"מ דל"א רק שיצא מכל המזבח אמנם לא ילך כנגד המזבח למזרחו רק כשהולך מן הפרוכת לחוץ ופתחא בדרום הוי קאי כו' והוא הולך בהחלל בין המזבח והמנורה עד שיצא מכל המזבח, ואז יהי' כשאר עומד בחלל הנ"ל אצל קרן מזד"ר של המזבח, וזהו שכתב הר"מ שעומד בין המזבח והמנורה, ונהא ודאי דהמנורה לא הי' שם, שהרי המזבח משוך כלפי חוץ, רק כוונתו על החלל שנשאר עומד בהחלל, שבין המזבח והמנור' ואינו הולך למזרחו של המזבח וכנ"ל, והטעם בזה דחזי' בש"ס שאמרו ועל כלן נותן מלמטה למעלה חוץ מזו שהי' לפניו כו' ולכאורה יקשה מאחר דבזו א"א לו ליתן מלמטה למעלה ומוכרח ליתן מלמעלה למטה א"כ למה זה ישנה בהזאות יתן מלמעלה למטה כל הזאותיו, א"ו דצ"ל דעיקר ההזאה היא מלמטה למעלה ע"כ הצריכוהו לתן בכל הזאותיו מלמטה למעלה, רק באחרונה שא"א לו לתן מלמטה למעלה התחיל לתן מלמעלה למטה (ועי' ביומא נ"ה א' ובזבחים נ"ג א' ודו"ק).

בסי' תרע"ז במ"א סק"א מקנה לו חלק בשמן ובפתילה במתנה שרי כנ"ל.

בסי' תרפ"ד בט"ז סק"ד אבל באמת אינו כלל בגמ'. נ"ב והוא בירו' ספ"ה דמעשר שני. **בס'** תרפ"ו בט"ז סק"ב סעודת המילה בלילה כמו ביו"כ וט"ב, נ"ב דברים אלו תמוהין ומה ענין יו"כ וט"ב

לכאן וט״ב שנדחה ג״כ דינו שלא משלים כמבואר סי׳ תקנ״ט ס״ט, ולא חלק שם הט״ז. ואפי׳ לפי המנהג שכתב המ״א שם זהו בד׳ צומות ולא כאן ובגוף הדין נראה כדעת הרב כאן ואין להאריך. **ברסי׳** תרפ״ז במ״א דעיקר מצותה ביום, צ״ב כל״כ דעיקר מצות גר היינו מילה וטבילה, דוקא ביום וא״כ הוי תרתי דסתרי, והגם דבדיעבד כשר בלילה כמבואר ביו״ד סי׳ רס״ח ס״ג עי׳ לעיל רס״י למ״ד וסי׳ כ״ח׳ ובתה״ד סי׳ א׳ ודו״ק היטב. ועיקר הדין הוא בירו׳ פ״ב הלכה ג׳ עי״ש בק״ע.

שם במ״א סק״ד׳ כדי צרכו כו׳. צ״ב כן הוא ביו״ד סי׳ שע״ד ס״ג דבעי׳ במ״מ שיהי׳ לו כ״ל דווקא ועי׳ בטור שם ביאורו׳ ולזה כיון גם הרב כאן, ושוב לק״מ כל מה שנתקשה המ״א כאן ודו״ק. ומ״ש ע״ד הרב בסס״י תרנ״ו עמ״ש שם על הגליון. אבל אינו ענין כלל לכאן. ודלא כמו שדימה המ״א ב׳ הדינים להדדי ודו״ק. **בסי׳** תרפ״ח בהג״ה סעי׳ א׳׳ אבל מסתמא הוקפה׳ צ״ב עי׳ ט״ז ומ״א מ״ש בזה. ואחר המחילה דברי שגיאה הס׳ דכאן לא תלי׳ כלל בבנין הבתים רק בדירת ב״א וכמ״ש בתוס׳ ד׳ ג׳ ב׳׳ וכ״ה בר״ן לענין ישיבת עכו״ם בא״י עי״ש. וא״כ כבר י״ל שבנו הבתים תחלה אולם לא דרו בה אחר הסיקף׳ וזהו שכתב הר״ן אחר כך מישבין אותן היינו בדירת ב״א וז״פ. שוב מצאתי בפמ״ג שכתב כן עי״ש. **שם** בט״ז סק״ד. אמאי לא יקרא המגילה בי״ד וט״ו׳ צ״ב קושי׳ זו איתא ג״כ בכל בו׳ ובאבודרהם ועכ״ז אני תמה מאד׳ דהא שבט הוא מלא לעולם ואיך ניחוש בי״ד שמא הוא י״ג ול״ד לניסן ותשרי דשם אדר ואלול חסירים משא״כ כאן. ועי׳ בר״ה ד׳ כ׳ ב׳ כל ספיקא כו׳ עי״ש ודו״ק. **בסי׳** תר״צ במ״א סקכ״ד מסתפק בקטנים ובכלם פלוגתא היא בטור כנ״ל. **בסי׳** תרצ״ו׳ במ״א סק״ו א״כ ה״ל לכתוב בלשון י״א׳ צ״ב עי׳ בא״ר שתי׳ דבס״ה איירי בי״ל מנין בתוך ביתו עי״ש. והדבר מוכרח שכ״ה דהא הרב״י פסק ביו״ד סי׳ שנ״ג ס״ג דבכ״י קריאת התורה יוצא לביהכ״נ עי״ש׳ וא״כ כ״ש שיוצא בפורים דאיכא תרתי קה״ת וקה״מ א״ו כמ״ש הא״ר הנ״ל ודו״ק. **שם** בהג״ה סעי׳ ז׳ין. כמו שנתבאר לעיל סי׳ תרפ״ז׳ צ״ב הא ודאי כ״ה דמאחר דקבורת מתו דוחה ק״ש דאורייתא מכ״ש שדוחה מ״מ דרבנן דהא אם א״א לעשות׳ שתיהן הי׳ ק״ש דוחה מ״מ כמ״ש בסי׳ תרפ״ז ומכ״ש דק״מ דוחה מ״מ לגמרי׳ ומ״ש המ״א דנוהגין לקברו אחר יציאת בהכ״נ׳ אינו ענין לדברי הרב דודאי דלגבי אחרי׳ שאין מוטל עליהם לקברו מ״מ קודמת אולם הרב כיון דלגבי דידי׳ חל עליו קודם עסיקות בקבורת מתו׳ ופטור מק״ש ומכ״ש ממ״מ וכמו שסיים הרב ולכן קורא כו׳ וכל מעיין יראה שכ״ה.

השמטה לסי׳ תע״א. בטור או״ח סי׳ תע״א פסק דמותר לשתות יין בע״פ בין רב בין מעט וכבר עמד עליו הב״י שם שהוא נגד מסקנת הש״ס בר״פ כיצד מברכין דטובא גריר ופורתא סעיד עי״ש והנראה לענ״ד ביישוב דעת הטור

דהנה לכאורה קשה טובא בסוגי' דר"פ כיצד מברכין הנ"ל בד' ל"ג א' דמקשה למימרא דר"י א"ש פשיטא ומשני מה"ד כיון דלרפואה קא מכוון לא ליברך כלל קמ"ל כו', ולכאורה הוא תמוה דהא מתחלה הוי ס"ד בש"ס דמברכין על שמן זית ברכה בפ"ע ב"פ עץ זית וכדומה וכל עיקר הקושי' היתה מהך ממרא דר"י הנ"ל דס"ל דשמן לא אישתני לברכה ושקלי' וטרי' בהא טובא לחלק בין יין לשמן, ואם כן איך מקשה עתה אמורא דר"י הנ"ל פשיטא ומאי קמ"ל, והא טובא קמ"ל דלא אישתני לברכה, ולפ"ד ליין וזו תמיהא רבתי, והנראה בישוב זה בשנעיין מקודם מה דמקשי' שם בתחלת הסוגי' מ"ש יין דאישתני לעילויא והרי שמן דאישתני לעילוי' כו' דליכא לפרש מה דאמר אישתני לעילוי' כפשוטו דיין יש לו טעם אחר מענבים דאטו כל מי שיש לו טעם יותר מחבירו, יתקנו לו ברכה מיוחדת, הא ודאי ליתא וכמה מיני פירות יש שיש לאחד עילוי' ע"ח, וברכה אחת לכלן, אולם נראה בכוונת הש"ס דיין אישתני לעילוי' היינו שהוא חשוב יותר מענבים וכההיא דתנן (תרומו' פי"א מ"ג) דאין מקריבין ע"ג המזבח כ"א היוצא מן הזתים ומן הענבים, ואם כן ענבים עצמם פסולין לגבי מזבח, והיין נקרב לגבי מזבח ועי"ז שפיר אמרי' דאישתני לעילוי', ועי"ז מקשה שפיר והרי שמן דאישתני גם כן לעילוי' כמו יין דזתים פסולי' לגבי מזבח ושמן נקרב לג"מ, ואפ"ה לא אישתני לברכה ככ"ל ברור בכוונת הש"ס שוב מצאתי כן בפי"ה שם ע"ע.

הג"ה על ס' חתם ספר לאו"ח

בתשו' ע"ב דכיון דכתיב ע"פ ד' יחנו כמקומו דמי ולא דחי לי' ש"מ כו' וכ"מ בתוס' נ"ד ע"א ד"ה ור"ש פוטר כ"ב כ"ז תמוה מאד דמה ענין הך דאמרינן כמקומו דמי לומר דקבוע הוי, ולכאורה הם ב' סברות חלוקות ויותר הו"ל להביא מ"ש בעירובין נ"ה ב' כיון דכתיב עפ"י ד' כו' כמאן דקביע דמי כו' אמנם מה יושיענו זה והיסוד הוא יסוד נופל שכתב דלענין שבת לא הוי מלאכה כ"א דהוי במשכן והא ליתא דהאבות בעי' שהי' במשכן אבל התולדות לא בעי' שיהי' וכמו"ש תוספות ריש שבת ב' א' ד"ה פשט והרי אמרו בד' ל"ה א' מנבן חייב משום בונה וכ"פ הר"מ, והרי הוא בנין המטולטל ממקום למקום גם אינו לעולם וכהנה רבות, וכן אהל קבוע אינו רק משום תולדת בונה כמו"ש הר"מ. וזהו כל עיקר דברי הנו"ב להוכיח דלדעת הרי"ף הוי אהל קבוע כל שיש בגגו טפח עי"ש. **שם** בסוף התשובה, שהביא כמו"ש נב"י בעליו, כ ב דברי שגגה הם דזהו כל עיקר דברי הנג"ב דתוט לא

מהני כ"א דאין בגגו טפח עי"ש וכ"ה במ"א סי' שט"ו סקי"ב גם מש"כ מכילת התנים תמוה דבהדיא מבואר בשו"ע סי"א דבעי' שלא יהא בגגו טפח כו'.

שם בסי' קנ"ט בד"ה עוד כתב כו' ומשא"כ בישראל נעשה שלוחו כמותו וכאלו הוא עושה לעצמו עכ"ל, וכ"ב הלך בדרך למרחוק וכוונת הש"ך פשוטה דאם הוא אסור גם הישראל אסור דעובר על לפני עור וכמו"ש בט"ז שם ועי' בנה"כ שם. **שם** ואין שליח לדבר עבירה משא"כ ע"י גוי כו' וכ"ב היא תמוה דא"כ איך נתיר לישראל לעשות עבירה. ול"ד לרבית דלא אסרה תורה אלא מלוה למלוה כמו"ש שם, **שם** בדיבור שאח"ז מי התיר לנו נעלים שחורים המבואר בש"ס לאסור משאני אוכמי כו', כ"ב לא הי' ולא נברא, ובב"ק דף נ"ט ב' ל"ת הני דבי ריש גלותא רק ליהודאי. גם נעלם ממנו דברי הרי"ף והרא"ש בסנהדרי' פ' בן סו"מ, ועי' בת' מהרי"ק שורש פ"ח, ויותר טוב הי' לו השתיקה בזה, וכמה נוהו גדולי ישראל על הנו"ב בזה ושם הוא דק שבדקין נגד הדברים שבכאן, ולדעתי קשה להאמין שיצאו דברים הללו מפי גדול וחסיד כמוהו. **שם** בתשו' ק"ס, וכמו"ש תוספות סוף מגילה, כ"ב זה טעות ותוס' לא כתבו שם רק דרב סבר דאסור מר"ח אבל אחר התענית ומבואר להדי' בש"ס תענית כ"ט ב' דרב סבר לאחריו מותר וא"כ ס"ל לרב כמ"ד דדריש תנה ולא חדשה עי"ש.

הגהות על ס' מקור חיים מהג' דליסא על שו"ע או"ח

בסי' ת"מ בביאורי' סק"ה אונס השאגת ארי' רצה לתן תורה חדשה, כ"ב אין זה תורה חדשה כי מבואר חילוק זה בירו' פ' כ"ש ובט"ז ומ"א בסי' תמ"ה. **שם** בסי' תמ"ג סק"ה שניהם מייאשין וע"כ הא דקאמר, כ"ב ל"ד כי אוכלא לדנא, דשם טעמו של הב"ש כיון שאמרה הן הרי הודית שהן שלו ונעשה פקדון דלא כפרי' דכל היכי דאיתא ברשותי' דמרא משא"כ כאן הרי הגזלן אינו רוצה להחזיר המעות לבעליו ומה יועיל מה שנתייאש מפאת האיסור והמעיין היטב יראה שהוא טעות גדול. **שם** בסי' תמ"ח ס"ק יו"ד, וכן מוכח מהא דלא כתב הש"ע ד"ז בשאר איסורי הנאה, כ"ב נעלם ממנו דברי האו"ה שער כ"א ות"ח כלל פ"ה וט"ז ביו"ד סי' ל"ד סק"ד וכ"כ הוא בעצמו שם בספרו עי"ש. **שם** בסי' ת"נ סק"ה שם, כיון דיכול לסלק הפועל בזוזי, כ"ב עי' ביו"ד סי' קלב ס"ה ובב"י שם.

שם סק"ז, אי יפטור העכו"ם מלתן כו' לא אתן לך עי"ש, כ"ב סותר דברי עצמו בנתיבות בחו"מ שם עי"ש. **שם** בסי' תנ"ז סק"א, עיסה קטנה פחות מכשיעור ד' תיבות אלו כמחק, וכ"ב דבר זה ליתא בשום מקום והדרבה לפי משמעות לשון

התו"ס והמרדכי הוא להיפך ובפ"ח מבואר להדיא שיהי' שיעור חלה בהעיסה וכ"מ במ"א סי' תק"ו ס"ק י"ב עיי"ש ודו"ל ומעתה נדחו כל דברי המחבר הזה במ"ש לדחות את הפ"ח ודו"ל. **שם** סק"ב או בתיבה אחת שהליקה כו', נ"ב עי' פ"ב דכלים מ"ז ובר"מ שם ובהי' ועי' מנחות ד' כ"ד א', אך כ"ז לענין צירוף אבל אם יש במקום א' כדי צירוף שיעור חלה מותר להפריש מזה ע"ז דלענין מוקף לא בעי' רק סמוכין, עי' ב"י ד סכי' שכ"ה והמחבר הזה לא איירי רק באם שלא ליטול רק על מקום אחד ולא על הב' ודו"ל, ולענין דינו של המחבר הזה נראה לכאורה דדמי להמבואר ביו"ד סי' שכ"ד סי"א ע"ש בט"ז ס"ק י"ב, ובש"ך ס"ק קי"ו וס"ק כ'

שם בסי' תס"ז סק"ג, ואף דהש"ך הקשה מחדש שמתירין בס"ס, נ"ב הש"ך לא הקשה מחדש רק מספק מוכן ביו"ט ב' אך אחר שהביא מ"ש הרא"ש לחלק בזה כתב דבזה א"ש . גם הך דחדש והא ודאי כ"ה, ומ"ש המחבר הזה לחלק בין רוב לס"ס נראה דפשיטא לי' דרוב עדיף מס"ס והנה הר"ן ברפ"ג דביצה פשיטא לי' דס"ס מהני אפי' בדשל"מ, ובס"פ הכ"ל נסתפק אי אזלי' בתר רובא בדשל"מ ומביאר להיכך גם הרשב"א בתשו' נסתפק דילמא ס"ס אלים מרוב, ועש"ך יו"ד סי' ק"י ס"ק ס"ד ובשארי אחרונים שם והדברים ארוכים ועי'. **שם** בס"ק יו"ד כיון דא"א בהדחת ככ"ל, נ"ב דבריו סותרין למ"ש בהוות דעת סי' נ"א בחי' ס"ק ב' ובביאורי' סק"ג עיי"ש.

הגהות על ס' אלי' רבה על או"ח

בסי' ד' ס"ק י"נ ובנגיעה סגי בנקיון בעלמא כו' נ"ב עי' לקמן סי' תקנ"ט סק"ב. **שם** בסי' קט"ו וכ"ה בכל הסדורים וכ"מ בב"י סי' רנ"ד כו' נ"ב וכ"ל רא"י לזה מדברי הב"י והרב לעיל סי' י"ז ס"ו ועט"ז ומ"א שם סק"ה ועמ"ש הא"ר שם סק"ד. **בסי'** ש"ט סק"ז לעולם אסור כו' וכן עיקר כו', נ"ב הוא ניון בפ"ע על הלבוש סס"ג עיי"ש. **בסי'** תל"א סק"א ע"כ מבואר להדיא דמשש עובר, נ"ב חסר וכצ"ל ול"נ דכוונת רש"י דמשש עובר בב"י בלילה כו' **בסי'** תמ"ז ס"ק ל"ו, להפוקי מע"ש שהי' נבוך בזה וסבר דמותר לכ"ע קאי אף למ"ד דהמן בפסח הוזר וניעור כו' כצ"ל. **בסי'** תקנ"ט סקט"ז אסוף אסיפס בניגון איכה ד' תי' אלו נמחק, ונ"ב הוא ענין בפ"ע. **בסי'** תרס"ה סק"א דעיינתי שהטור ורש"י ותו"ס, נ"ב והרי"ף סוף סוכה. **בסי'** תרס"ט סקכ"א יש רא"י שלא להתענות כו' נ"ב עתו"ס ר"ה י"ט ב' ד"ה מיומו.

הגהות חותן א"ז הגאון מהרמי"א, הגאון ר' יהודה ליב דבוטען אבר"ק מאהליב על דניעפער ומינסק שנמצא על גליון שו"ע או"ח של א"ז ז"ל.

בסי' ל"ב בבאר היטב ס"ק סמ"ך והיינו התיתורא למטה כו' כ"ב עי' מגילה כ"ד ב' ברש"י ד"ה בתופרן. בסי' כ"ג ס"ק כ"א תלוי במחלוקת אם ממזר כשר לכתוב תפילין כו' כ"ב עי' ד"מ א"ח סי' ל"ט ועי' ב"י בטור יו"ד סי' רפ"א. בסי' כ"ח סעי' וא"ו ואם עבר שעה ד' ולא קראה קוראה בלא ברכותי' כו' כ"ב עי' פר"ח ס"ק וא"ו. בסי' ס"ו סעי' טית, וכיצד עושה ממתין בשירה חדשה, כ"ב עי' מגילה י"ח ב' תו"ס ד"ה נקנט דרב ביני כו שצריך להמתין באמת וצ"ב. בס' פ"ט בבאה"ט ס"ק י"ב ואחר תפלת מוסף אסור כו' כ"ב עי' בטור וב"י סי' זה.

בסי' ק"י שם סק"ה ואל יאמר אדם לחבירו לך בשלום אלא לך לשלום כנ"ל. בסי' קכ"ו סע"ג כ"מ שהיחיד חוזר ומתפלל ש"ץ חוזר ומתפלל כו' כ"ב עי' תו"ס תענית ג' ב' ד"ה בימות. בסי' קמ"ג בבאה"ט סק"א נומרים שבעה קרואים עם המפטיר מ"א כנ"ל ועי' א"ר סי' זה. בסי' קע"ד שם סק"ט דהמשקה טפל ללחם והאנוסי' למשקה, כ"ב עי' סי' רי"ב אם הטפל חביב עליו. בסי' קע"ה שם סק"א צריך לברך ומאחר שנזכר בגמרא, כ"ב עי' תשו' בית יהודה חלק או"ח סי' כ"ג. בסי' ר"ב שם ס"ק כ"ד ודעת הטור דיברך בפה"ע כו' כ"ב ותר"י ד' לו"ד ב' ובד' כ"ט ב' הביא בשם בה"ג שעל הצוקער מברך בפה"א ע"ש. בסי' שנ"ז שם ס"ק קי"ת וה"ה אם נתנן נכרי אבל אם מילאן נכרי אין כו' כנ"ל ור"ל ישראל אחר שאינו מעיר הזאת. בסי' ת"ט להרבות בסעודת ר"ח כ"ב ולהוסיף נרות פר"ח הביאו הפרמ"ג בט"ז. בסי' תנ"א בנו"ה"ט ס"ק מ"ט, אכן הלבוש ומ"י וכל האחרונים מתירים דיעבד וכן כו' כנ"ל.

בסי' תקנ"א שם ס"ק ב' לשתמיט עד ר"ח אלול רי"ו, כ"ב עי' בק"נ שהשיג על מ"א ועי' זהר פ' יתרו ד' ע"ח ב' בסי' תקנ"ד שם סק"ט שבאותו יום נכנסו עכום להיכל כו' כ"ב ובתוס' ר"ה י"ח ב' ד"ה זה תשעה באב והוא מש"ס דתענית כ"ט א'. בסי' תקפ"א בשערי תשובה סק"ז בהגה, אלא שיש לו עילוי די לא יפסוק ודי לא יבטול כל חד ליקום אדוכתיה כו' כ"ב וכן נראה ראי' לדבריו מתענית י"ז א' מכאן אמרו כל כהן כו' ע"ש.

ע"כ הגהות הגאון רי"ל דבוטען

הגהות על שו"ע יו"ד

סי' א' ס"ה לעיין בדין קטן ומומחה ויודע לאמן ידיו ושחט בינו לבין עצמו, הטור בסי' א' מכשיר בדיעבד והאחר וכיס. חלקו עליו ע"ש בשו"ע ס"ה, ולענ"ד

דברי הטור מוכרחים, והנה בדברי הרא"ש בפ"ק דין ד' נאמרו פי' רבים, עש"ך ס"ק כ"ה. אולם לכלן יקשה מהא דפרכינן בש"ס שם ג' א' וב' לאביי ורבא ור"א קשה וכולן דהו"ל למימר ואם שחטו כו' ע"ש, והנה לדעת הב"י יקשה, דהא ברישא דאמר חוץ מחש"ו דאפי' בדיעבד נמי לא' איירי אפי' בקטן מומחה ויודע לאמן ידיו מעתה אי הוי תנא ואם שחטו כו' הו"א דקאי אדסליק מיני' ואינו כשר באחרים רואין אותן כ"א בי"ל ב' מעלות הנ"ל, ע"כ תנא וכלן כו' ר"ל אפי' קטן שאינו מומחה ואי' לאמן ידיו עכ"ז אם אחרים רואין כשר בדיעבד, וכמו כן יקשה לדעת רש"ל דמ"מ האי וכלן אתא לרבות דאפי' אי"ל רק מעלה אחת מומחה או יודע לאמן ידיו כשר באחרים רואין בדיעבד' משא"כ אי הוי תנא ואם שחטו הו"א דקאי ארישא' דאיירי במומחה ויודע לאמן ידיו. ומאי פריך בש"ס ואם שחטו מבע"ל וזהו שהכריחו להטור לומר דבי"ל ב' מעלות כשר בדיעבד אפי' בלא אחרים רואין' ולפי"ז ע"כ צ"ל דהא דפסלינן ברישא חש"ו אפי' בדיעבד איירי באי"ל רק מעלה אחת אי מומחה או יודע לאמן ידיו, ובזה ס"ל להטור כדעת רש"ל דהא דמכשרינן בסיפא באחרים רואין ג"כ דוקא בי"ל מעלה אחת' הא אחרים רואין לבד פסול אפי' בדיעבד' וא"כ קאי הא' דינא דסיפא אבבא דרישא וע"כ שפיר פרכינן ואם שחטו מבע"ל' ולפי"ז יהי' כללי הדינים לדעת הטור כך' היכי שאי"ל רק מעלה אחת או מומחה או יודע לאמן ידיו או אחרים רואין פסול אפי' בדיעבד' והיינו בבא דרישא והיכי שי"ל ב' מעלות יהי' איזה מעלות או מומחה ויודע לאמן ידיו או חד מהני ואחרים רואין כשר בדיעבד וזהו בבא דסיפא' והיכי שי"ל כל הג' מעלות כשר אפי' לכתחלה' והיינו הך דסוכה שהבאנו ברא"ש' וזהו שכתב הרא"ש דקטן דמתני' איירי בא"י לאמן ידיו והיינו שאי"ל רק ב' מעלות מומחה ואחרים רואין וע"כ אינו כשר רק בדיעבד אבל אם י"ל כל הג' מעלות כשר אפי' לכתחלה' ומ"ש הרא"ש דמתני' איירי שא"י לאמן ידיו ולא כתב דמתני' איירי שאינו מומחה' היינו משום דמתני' סתמא קתני חוץ מחש"ו משמע דאיירי אפי' במומחה' אמנם באימון ידים' אדרבה סתמא דמילתא אי"ל לקטן אימון ידים מאחר דאין נותנים לו לשחוט לכתחילה אפי' הוא' מומחה ואחרים רואין אותו' ע"כ מהיכן יהי' לו אימון ידים לשחוט' וע"כ פי' הרא"ש דמתני' איירי בשאי"ל רק מעלה זו דמומחה וע"ז תנא ברישא דאפי' בדיעבד פסול' ובסיפא באחרים רואין כשר בדיעבד וא"ש דברי הרא"ש על נכון' ונתבררו לנו דברי הטור שהוא מוכרח מאד וכנ"ל' ולענין מה שהקשו הא אין נאמנות לקטן כבר תי' זה הכו"פ ע"ש דבריו' וכמו כן יש להוכיח מישראל מומר דג"כ אי"ל נאמנות ועכ"ז מכשירין לשחיטתו בבדיקת סכין אפי' בינו לבין עצמו' וע"כ צ"ל כמו שכתב הכו"פ עי"ש ודו"ק.

בפרי מגדים ליו"ד סי' ב' בש"ך ס"ק

כ״ב היינו היכי דאיכא לברורי, כ״ב ובמחילה מכבודו לא דק בזה דהתוס׳ כתבו בד״ה אבל לפי מאי דאמר הש״ס אביי לא אמר כרבא התם לא נגע כו׳, א״כ לא דמי ליין נסך, ע״כ שפיר ה״מ הש״ס למימר ר״א לא אמר כתרווייהו, דבהא ס״ל כאביי דלא דמי ליין נסך דבעי׳ דוקא תותך כזית, וס״ל כת״ק דאחזיק ולא כתיבא לא סמכי׳ עלי׳ א״כ יפה הורה הש״ך ודו״ק: (הגה זו מחותן א״ז ז״ל הגאון מהרי״ל אבדיק מינסק מאהליב).

בסי׳ יו״ד פסק הטור בסכין ששחט כשרה אסור לאכול בה רותח, והיא ממרא דשמואל קי״א ב׳, אמנם הרא״ש כתב שם דתלי׳ בפלוגתא אי ביה״ש רותח או צונן ע״ש ולעיל בפ״ק חי״ת ב׳ בפלוגתא דר״א ורבינא בסכין טרפה הביא הרא״ש פירש״י דפסקי׳ ביה״ש צונן ע״ש. ולפי״ז סגי בהדחה לאכול בה רותח וקשה על הטור שיחלוק על הרא״ש. הן אמת שגם דברי הרא״ש בפ״ק תמוהין שם בדין יו״ד דמתחילה הביא פירש״י הנ״ל, ואח״כ כתב דאסור לאכול רותח אפי׳ הדיחה ע״ש, וז״א רק למ״ד ביה״ש רותח כמו״ש בפי׳ כ״ה וכנ״ל, ועש״ך שם ס״ק מ״ד שחילק בין לכתחילה לדיעבד, ואין זה במשמע בדברי הרא״ש בפכ״ה שכתב דלמ״ד ביה״ש צונן סגי בהדחה דמשמע לכתחילה אמנם מה שנ״ל בזה דהנה הרשב״א בתוה״א הקשה עמ״ש רש״י לחלק בין סכין לבשר דסכין אינו בולע מסך ממרא דשמואל הנ״ל, וע״כ דחה פירש״י וכתב דאפי׳ למ״ד ביה״ש צונן הסכין בולע כמו הבשר מפאת דוחקא דסכינא, רק שאינו פולט, דיותר בקל הוא בולע מלפלוט, וע״כ כאן דאיירי לשחוט בה פסקי׳ הלכתא אפי׳ בצונן דאינו פולט משא״כ בהך דשמואל שחותך רותח ה״ה פולט, וע״כ בעי׳ הגעלה על רותח ע״ש. אמנם נראה דרש״י לטעמי׳ דס״ל דבכל תרי לישנא בש״ס לא מכרעא מילתא ואזלי׳ לחומרא וכמו״ש תוס׳ בשמו בע״א ז״ין א׳ ד״ה בשל תורה ע״ש. וא״כ כאן דאיכא תרי לישנא אי ביה״ש רותח או צונן, ולא איפסקא ע״ז הלכתא בש״ס הוי ספיקא ואזלינן לחומרא. וזוהי שקשה לרש״י מ״ט כאן בסכין טרפה איפסקא הלכתא אפי׳ בצונן. ולעיל בביה״ש רותח או צונן לא איפסקא הלכתא. והגם דשם ליכא נ״מ בזה דגם למ״ד צונן צריך קליפה מפאת דוחקא דסכינא כמו״ש בש״ס לעיל. עכ״ז איכא נ״מ דהט׳ דדוחקא אינו מועיל רק בשמנונית בעי׳ שעל הסכין או מה שהוא בקליפת הסכין, וע״כ מועיל נעיצה וכמו״ש הט״ז והש״ך בסק״ו ע״ש משא״כ אם נאמר רותח י״ל דלא מהני נעיצה שמפליט גם הבלוע בסכין וצריך הגעלה לזה כתב רש״י לחלק בין סכין לבשר אליבא דמ״ד ביה״ש צונן, והיינו דבזה ס״ל לרש״י כסברת הרשב״א דיותר בקל בולע הסכין משיפלוט הסכין הבלוע שבתוכו, וא״כ למ״ד ביה״ש צונן אינו בולע הסכין מביה״ש וכ״ש שאינו פולט ע״י ביה״ש, ולמ״ד ביה״ש רותח הוא בולע בודאי, אך אם הוא רותח כל כך עד שפולט ג״כ לא נתבאר בש״ס, ונשאר לנו

דבר זה בספק. והנה אם נאמר דגם למ"ד בה"ש נוגן בולע הסכין משמנונית שבבה"ש רק שאינו פולט, א"כ הרי הוא בולע לכ"ע רק לענין פליטה הדבר ספק לנו, ולפי"ז הו"ל למיזל לחומרא שלא יועיל נוגן בסכין טריפה, ואי"ל דהוי ס"ס שמא הלכה כמ"ד נוגן ואפ"ת רותח עכ"ז שמא אינו פולט. הא ליתא. דב' הספיקות חדא הן, ועיקר הספק הוא שמא אינו פולט, והוי משם אחד, דאין ספק א' מתיר יותר מחבירו. לזה הוצרך רש"י לומר דלמ"ד נוגן אין הסכין בולע כלל משמנונית שבבה"ש, והגם דבבה"ש איכא שמנונית בעין ולעיל אמרי' דאפי' למ"ד נוגן עכ"ז בולע הבשר משמנוני' שעל הסכין אגב דוחקא דסכינא שאני בשר דרך לבלוע, אבל הסכין קשה לבלוע ועי"כ אינו בולע אפי' משמנונית בעין שבבה"ש ומעתה א"ש הא דפסקינן כאן הלכתא אפי' בנוגן, והגם דבעיקר הפלוגתא אי בה"ש רותח או נוגן לא איפסקא הלכתא, ואזלינן להחמיר בספק של תורה, אולם כאן בסכין טריפה, איכא ס"ס שמא כמ"ד נוגן ואם כן גם הסכין כשר דאינו בולע כלל, ואפ"ת רותח וא"כ הסכין בולע ע"י רתיחת בה"ש, עכ"ז שמא אינו פולט, ומותר לשחוט בו פ"א ועי"כ שפיר איפסקא הילכתא כאן לקולא, אולם אם בא להתוך בה רותח כההיא מורא דשמואל דלקמן אסור בלא הגעלה דאין רק ספק א' אם הלכה כמ"ד רותח או נוגן, ואזלינן לחומרא בשל תורה, והגם דרש"י שם בד"ה משום כתב לחלק בין שמנוני' לדם אפי' למ"ד בחמין, שם לא בא רש"י רק לפרש מ"ש בש"ס דהתירה כמי בלעה אמ"ה ולא מקשה מאיסור דם לזה פירש"י דזה לא מוכח מהך מ"ד דבחמין דחיישינן ג"כ לאיסור דם וי"ל דס"ל דדם אינו נבלע בסכין רק שמנונית ס"ל דנבלע, ועי"כ לא פריך בש"ס רק מאיסור אמ"ה, אך ז"א רק בפי' הסוגי' אולם באמת לדינא, מבואר הוא בדברי שמואל לקמן דגם דם הוא בולע אם נאמר בה"ש רותח, זהו הנ"ל בביאור דברי רש"י, ומעתה נתבררו ג"כ דברי הרא"ש דלדינא ס"ל דהוי ספק אי בה"ש רותח או נוגן, ועי"כ כתב בפכ"ה, איך הדין לב' המ"ד בזה, ומ"ש בסכין טריפה בשם רש"י ואע"ג דפסקינן הכא דבה"ש נוגן' הנה באמת ברש"י ליתא כלל לשון זה ועי"כ יותר נראה דגם ברא"ש הוא ט"ס וצ"ל ופירש"י גבי סכין כו' וכמ"ש ברש"י. אולם אפ"ת דאין כאן ט"ס, גם כן א"ש דהכא בסכין טריפה פסקינן כמ"ד נוגן, אך הטעם הוא משום דהוי ס"ס וכמ"ש למעלה, אולם היכי דליכא רק ספק א' אזלינן לחומרא בשל תורה וכנ"ל ודו"ק היטב בכ"ז:

בסי' י"א בט"ז סק"ב. משום דאמרי' בגמ' דבאזיד קנסי' לי' כרי"ה כנ"ל והוא ר"ת ר' יהודה; **שם** סק"ד הי' בספינה כו' כ"ב בס"ק זה יש ט"ס וצריך תיקון. **בסי'** ט"ו בפמ"ג בט"ז סק"ג הא יוצא מכלל נופל, כ"ב ומן התורה חיישינן דאל"כ מה פריך כו' כן הגיה הרב הנ"ל בעצמו באג"ח סי' תל"ח בט"ז סק"ב, **בסי'** א' בש"ך

סקי"ז אי חוששין לזרע. הא גו לא. ועוד תימא דבפי"ג מה"ש דין ד' כתב הר"מ הבא מבהמה כו' כנ"ל. **שם** ואתן לך פלגא וכדאמרי' בש"ס ועוד דבפ"ט כו' כנ"ל:

בסי' י"ז ס"א, ובבהמה גסה אחד. נ"ב עי' ברש"י ל"ז א' ול"א ב' שהטעם הוא דגסה לאו אורחי' בהכי עי"ש, ועי' בע"ז ט"ז א'. ולפי"ז גם עגלים הרכים שוין בזה לגסה דמאחר דתלי' בטבע הבריאה אין לחלק בזה בין קטן לגדול כנ"ל ודו"ק ועי' לקמן רס"י כ"ז לענין דריסת הזאב.

בסי' כ"ג בש"ך סקי"ב אסור לשבור המפרקת אפי' שאינו רוצה לאכול ממנה כו' כנ"ל. **בסי'** כ"ד בט"ז סקי"א שעושה אותה טריפה והלכה למ"ד שאם כו' כנ"ל.

בסי' ק"ט בש"ך סק"ה דגלודה הוא בכלל קרועה. נ"ב כל מעיין בדברי הר"מ בפ"ט יראה שדברי הכ"מ נכוני' שחשב גלודה בסוג קרועה, וכן חשב שם פי' שנדלדלו בסוג נפולה עי"ש.

בסי' ל"א. אם נחסר מן המוח עד שא"י לעמוד הש"ך שם סק"ב וי"ג הטריף בזה וכ"כ עוד בסי' ל"ב סק"ו עי"ש, והתבו"ש שם חלק ע"ז והכשיר עי"ש. ומהתימא על התבו"ש אשר עזב בכאן דרכו בקודש להאמיר במילי דאורייתא אף בדברים שאי"ל שום שרש וענף כידוע לכל מעיין בספרו. וכאן התר להקל נגד דעת כל האחרונים ובפרט כי לענ"ד דברי ש"ך ברורים המה, דהא ודאי דעיקר הטריפית באם נתמסמס המוח הוא משום שעי"ז א"י לעמוד, דלמ"ש התב"ש דעיקר הטריפות הוא מהשנתמסמס, והא ודאי דא"י לעמוד אינו רק שיעור לדבר, עד כמה נתמסמס ויהי' טריפה עי"ש לפי"ז יקשה טובא על מה זה נסתפקו בש"ס בא"י לעמוד מחמת כבדו וסלקו' בתיקו, ומה"ת יסתפק לנו הדבר הזה מאחר שאין כאן שום מיסמוס כלל. וכי להוסיף על הטריפות, והרי לא אמרו רק באם נתמסמס טריפה ואין לך אלא מה ששנו חכמים, ותו דלפי דעת התבו"ש בהמססה, א"כ בע"כ נצטרך לומר כיון כן בבעי' בש"ס דעיקר הטריפות הוא מה שנתכבד כל כך עד שא"י לעמוד ולפי"ז איפכא הי' לי' לימר נתכבד המוח עד שא"י לעמוד מהו, דהא מה שא"י לעמוד אינו סי' טריפות כלל לדעת התבו"ש, ויותר הי"ל לש"ס לומר בסתימות נתכבד המוח מהו, ודוק, ותו דבהדיא מבואר בתוה"א להרשב"א ד' ט"ל דכבדות במוח אינו ס"ל טריפות כלל, ואדרבה הוא נתינת טעם להקל, וע"כ מסתפקא לך בש"ס דאולי כיון דאינו ניכר בו שום המססה כלל, מה שא"י לעמוד הוא מחמת כבדו וע"כ יש להכשיר כו' עי"ב הרי מבואר בהדי' דעיקר סי' טריפות הוא החולי במה שא"י לעמוד שזה מורה על איזה חולי שאינה יכולה לחיות ע"י זה, והשתא שפיר איבעי"ל אם א"י לעמוד מחמת כבדו מהו דאפשר למיתלי דמה שא"י לעמוד הוא מחמת כבידותו ולא מחמת חולי וכמו שכתב הרשב"א כנ"ל עי"ש, ותו קשה על התב"ש דהא לקמן בריאה אמרי' דחסרון במקום א' גרע טפי

מהמשנה כולה עי״ש בסי׳ ל״ו ש״ך ס״ק כ״א מ״ש גם בשם רש״ל והב״ח וכ״ה בתב״ש שם, וא״כ מנ״ל להקל מדעתינו, ומ״ש התב״ש שאין לנו לעוות לשון כל הפוסקי׳ כו׳ עי״ש, תמהני דהמעיין יראה דכמעט משמעות לשון רוב הפוסקים מורה כדעת הש״ך דברש״י ורא״ש כתבו נחסר מקנתו וכ״ה משמעות ר״ו וכמו״ש התב״ש בעצמו, משמעות לשון הטוש״ע וכמו״ש הש״ך, וכ״ה דעת הב״ח להחמיר בזה, וכן הוא דעת הפר״ח והכרו״פ ושארי אחרוני׳ כלם ע״ע וברור דהכי נקיטינן.

בסי׳ ל״ב בסופו. כתבו הטוש״ע בבהמה שהיא צולעת. אם יודע שנפלה חוששין, ועש״ך שם מ״ש בזה, והתב״ש חלק על הש״ך וכתב דכאן איירי בנפלה בפחות מי״ד טפחים, ועכ״ז חוששין לפסיקת החוט, מאחר דחזי׳ בי׳ ריעותא שאי׳ להלך יפה עי״ש, חידש לנו הרב ז״ל דין חדש מה שלא נזכר בשום פוסק, גם לענ״ד אינו נראה כן מכמה ראי׳ חדא דבמקור דין זה, שהוא הרשב״א בחי׳ ובתוה״א והר״ן שם המעיין שם יראה דאיירי לענין נפילה ממש כאשר יראה כל מעיין היטב, ותו דא״כ מה נתקשו התו״ס והרא״ש והרשב״א בחי׳ והר״ן והנמו״י בהא דאמרי׳ דף נ״א בזכרים המנגחים דאי נפל לארעא והא ליכא י״ד טפחים ואידשו לנו מזה דיש חילוק בין נפל מעצמו להפילו אחרים עי״ש, ולדעת הה״ש מאי קושי׳ ודילמא הא דאמרי׳ שם דנפל לארעא חיישי׳ היינו לפסיקת החוט חיישי׳ אם אי׳ להלך יפה, וכמו שאמרו שם מיד אח״ז בהכה במקל על ראשה כו׳ א״ח לריסוק אברים כו׳, ואי שלים חוטרא כו׳ חיישי׳ כו׳ עי״ש דהכוונה הוא דחיישי׳ לפסיקת החוט וכמבואר ואף אכן נאמר כן, בהבי״א דזכרים המנגחים וכנ״ל. א״ו דל״ח כלל בנפלה פחות מי״ט, אף לפסיקת החוט ואף באי׳ להלך יפה ועי״כ הוצרכו הפוסקים הנ״ל לחלק בין נפלה מעצמה להפילו אחרים ותו נראה להוכיח כן מן הש״ס דל״ח כלל בנפלה פחות מי״ט, דהא מקור דין דאין נפילה בפחות מי״ט, למדוהו הפוסקי׳ מהא דגרסי׳ בב״ק דף נון ב׳ ההוא תורא דנפל לאריתא דדלאי שחטי׳ מרי׳ טרפי׳ ר״נ א״ר אלו טעין יומי׳ כו׳ ויתנא בבי מדרשא אם שהתה מעל״ע כשרה לא אפסדי׳ לתורא כו׳ איתבי׳ רבא הי׳ פחותים מי״ט ונפל שמה שור כו׳ ומת פטור מ״ט לאו משום דלית לי׳ חבטה, ושקל וטרי בהא בש״ס ואסיק דבעובדא דר״נ הי׳ י״ט מכריסה דתורא עד ארעא עי״ש, ומכאן פסקו רוב הראשונים ז״ל וכל האחרונים דאין נפילה בפחות מי״ט, ומעתה לפי דעת התבו״ש הנ״ל דהיכי דאיכא ריעותא חיישי׳ לפסיקת החוט עכ״פ, אף בנפלה בפחות מי״ט, א״כ קשה טובא בסוגי׳ הש״ס הנ״ל, חדא לפימ״ש הר״ן והרשב״א הובאו בב״י כאן ובסי׳ נ״ח עי״ש, וכ״ה בט״ז כאן בסק״ד דכל היכי דאמרי׳ חוששין בעי׳ שהי׳ ובדיקה וכ״ה דעת הרש״ל והתב״ש עי״ש, א״כ

קשה טובא מאי פריך רבא לר"נ ממתני' ודילמא באמת ר"נ לא חשש לפסיקת אברים רק הצריך מטעם שראה שהשור לא הי' יכול לעמוד וכמו"ש רש"י שם ע"כ חשש לפסיקת החוט ואף בכהית מי"ט וכנ"ל, ואפ"ת דידוע הי' לרבא דבעובדא דר"נ לא הבחינו כלל אם יכול השור לעמוד ולילך או לא רק מיד שנפל שחטו' מרי' וא"כ לא ראו בו ריעותא בהדי' עכ"ז קשה דהא עיקר הוכחת רבא דאין הבט בפחות מי"ט הוא ממתני', ומתני' מוכח דאף היכי דאיכא ריעותא גמורה לא חיישי' למידי, דהא במתני' איכא ריעותא גדולה ששברו את השור, ועכ"ז ל"א שהוא מהמת שנפסק החוט מהמת נפילתו. ולתחייב בעל השור לשלם. א"ו דבפחות מיו"ד אין בו שום הבט כלל לשום אבר, ואין לומר דלעולם לענין איסור חיישי' אף בפחות מי"ט שמא נפסק החוט דספק איסורא לחומרא, משא"כ במתני' דאיירי לענין ממונא לא מוציאין מספק מהנתבע, הא ליתא, דאם נחלק בהכי א"כ לא מקשה רבא במידי הר"נ, דדילמא שאני איסורא מממונא וככ"ל א"ו דלא ס"ל לחלק כלל בין זה לזה, דאם חוששין לענין איסור אף בפחות מי"ט חייב בעל השור לשלם וע"כ מקשה רבא שפיר ממתני' לר"נ וכ"ה בהדי' בשיטה מקובצת שם על הא דאמרי' בש"ס שם אלמא קסבר ר"נ יש הבט בפחות מי"ט איתיבי' רבא כו' וז"ל כ"ל דאף למיתה קאמר דאי לניזקין בלבד ולא למיתה למה הסבה משום טריפה דהא טריפה אינה הי' ול"ל דלגבי איסורא דאורייתא חש למיעוט המצוי משא"כ לענין תשלומין דא"כ מה הקשה לו רבא ממתני' דנזיקין ואיהי נמי כדי מטעמא דהבט ואוקי בטעמא דהבלא. א"ו כדאמרי' עכ"ל השיטה מקובצת ומעתה כיון שהדבר כן א"כ הרי מוכח ממתני' דאף היכי דאיכא ריעותה גדולה קיון עכ"ז לא חיישי' לשום טריפות בפחות מיו"ד וכדכתיבנא ומהתימא על התבו"ש איך העלים עין מסוגי' זה אשר ממנה יוצא מקור דין זה דאין חשש נפילה בפחות מי"ט, ומשם מוכח בהדי' דלא כדבריו וככ"ל, הן אמת שראיתי בשיטה מקובצת שם שהביא בשם הראב"ד ליישב דעת הרי"ף שם שסתם כדברי ר"נ הראשונים דיש הבט בפחות מיו"ד, ותמהו עליו כל הבאים אחריו איך סתם דבריו. נגד מסקנת הש"ס, דאין הבט בפחות מיו"ד, והראב"ד שם ישב דעת הרי"ף, וז"ל ולשני דברים כתב דברי ר"נ הראשוני' כו' והשני להראות שאע"ג שאין הבט מיתה בפחות היכי דאיגנדרי איגנדורי מ"מ הבט לניזקין איכא הלכך לענין טריפה אע"ג דריסוק איברים ליכא חשש טריפות אחר איכא ובעי' בדיקה שמא נשברה השדרה ומוט שלה. או שמא נתבטה גולגלתו או לשמא נשברה רגלו כו' עי"ש. אך כתב בשיטה שם שנחסרו סוף דברי הראב"ד בזה, ע"כ לא אוכל לעמוד על דבריו איך ישב קושי' רבא לפי"ז וכמו"ש למעלה, אמנם יהי' איך שיהי' כבר נדחו דברי הראב"ד הנ"ל מן הראשוני' כ"נ, כי הרא"ש בב"ק שם כתב לדחות דברי הרי"ף וכתב שהראב"ד ישב

דבריו ולא כ"ל דבריו עי"ש. גם הרשב"א בתי' לב"ק שם הקשה על הרי"ף ונשאר בצ"ע וכתב כמו"ש למעלה בשם השיטה מקובצת דאין חילוק כלל בין איסור לניזקין עי"ש, וגם התו"ס והר"ן וכל שארי גדולי הראשוני' תמהו על הרי"ף בזה ופסקו דלא כוותי' וכמבואר בטוש"ע לקמן סי' נ"ח, ומעתה מבואר הדבר בפשיטות מאד דאין לנו לחוש לשום חשש טרפות בנפלה בפחות מי"ט, ואף היכי דאיכא ריעותא. וכ"ה המנהג ברוב פעמים שהבהמה נופלת על המים הנקרשים, והוא נולעת בודקים אותה בבוקא דאטמא שלה דשכיחי טובא שישמט מדוכתי' עי"ז. ומעולם לא שמענו משום אדם שיחמיר לבדוק בחוט השדרה ומנהגן של ישראל תורה היא ובפרט כי בררתי הדבר היטב שכן הוא הנכון, וכמו שהוכחתי מן הש"ס וגדולי הפוסקי' ז"ל וכנ"ל, ולענין הקושי' שנתקשו האחרוני' בדברי הטוש"ע ססי' ל"ב, אף אם ישארו דברי הטור והשו"ע שם בקושי' אין כדאי להוציא מחמת קושי' כזו דין חדש אשר לא שיערו הראשוני' אומנם באמת לק"מ, דהנה שכבר כתבו בסי' נ"ח דבעי' בנפילה הילוך יפה עכ"ז הו"א דאם אינה הולכת הילוך יפה צריך בדיקה בכל האברים שמא נתרסקו, אמנם בדיקת החוט אינו צריך וכדאיירי' בש"ס דחוט השדרה לא שכיח שיפסוק, ולפי גי' בה"ג איירי בש"ס אף בנפילה וכמבואר ברשב"א (בר"ן כתב דגי' בה"ג הוא בהיפך אולם ברשב"א אינו נראה כן) עי"ש, והוא מטעם דכיון שמונח החוט בעצם השדרה ע"כ לא שכיח שיפסיק וע"כ כתבו הטוש"ע כאן בעניני טריפות החוט דביודע שנפלה חוששין לפסיקת החוט דשכיח הוא שיפסוק. מחמת חוזק הנפילה וכמו"ש הרשב"א בתוס"ק והאריך עי"ש, דהא דאמרי' בש"ס דחוט השדרה לא שכיח זהו דוקא בשלא נפלה הא לא"ה שכיח ושכיח הוא ודו"ק היטב ובזה נתיישב כל מה שנתקשה התבו"ש בזה כאשר מבואר למעיין היטב אבל כ"ז בשנפלה ממקום גבוה י"ט. אבל באם נפלה מפחות מי"ט ברור דכשרה היא ולית בי' ספיקא כלל וכדבררינא הדבר היטב בס"ד.

בסי' ל"ג בש"ך סק"ד דנקובת הושט טרפה, כ"ב עי' בנדה ד' כ"ג ב' ושטו נקוב כו' ושם בד' כ"ד א' ובתו"ס חולין מ"ב ב' ד"ה ואר"י וד"ל. **שם** בפמ"ג בש"ך סק"ה (מהגאון מהרי"ל) עי' רש"י שם ואין הכרע, כ"ב עי' ברא"ש פ"ב דחולין גבי בעי' ר"פ כו' וכן שהה במיעוט סימני' כו' דילמא לא פסלה שהיי' אלא במידי דמנבלה עי"ש משמע דניקב הושט אינו אלא טרפה ולא נבלה עי"ש. **שם** בט"ז סק"ט, אפילו נגלד הקרום העליון כולו כשר, כ"ב הא דלא מקשה בריתא גופי' דבלקוי גם בקרום א' להוי טריפה לדעת הט"ז בל"ח ובנגלד כשר, ובע"כ נ"ל בין לקותא לנגלד, דבריתא החילוק פשוט ומבואר דלקותא סופה לנקב כמו"ש הט"ז משא"כ נגלד, אמנם בושט הא לא אמרי' דלקותא סופו לנקב דא"כ גם במקלתו נטריף או דל"א בושט סופו לנקב רק מה דיטרף

בכולו הוא מטעם דב״א לבד א״א להתקיים א״כ שפיר קשה מנגלד ודוק היטב.

בסי׳ ל״ד בש״ך סק״ד משערינן בו כאיסר, כ״ב עי׳ תו׳ס ד׳ נון ב׳ ד״ה רונא. **בסי׳** ל״ה ס״ב בדין בהמה שי״ל ב׳ וורדות ואינן עומדין זא״ז, אם היא כשירה או לא, הנה הרב ברסי׳ הנ״ל כתב דסטריף בב׳ וורדות, וכבר עמדו שם הט״ז והש״ך מ״ש זו יותר מקמה שהכשיר הרב וכתב המנהג להקל, ועט״ז סק״ד שכתב דהטעם דמטרפי׳ ב׳ וורדות הוא משום דאמרי׳ כל יתר כנטול דמי והוי חסרה הוורדא עי״ש, וכבר עמד ע״ז התבו״ש ושארי אחרוני׳ דמה הועיל בזה אכתי תקשי דכמו כן ניתא ביתרת מקמה כל יתר כנטול והוי חסרא אונא דטריפה, ע״כ הסכימו כלם לדעת הש״ך בס״ק י״ז דחלוק הוא יתיר וורדא מיתיר אונא עי״ש (ועי׳ לקמן מ״ש בביאור דברי ט״ז עי״ש) והפר״ח והתמ״ק וש״א הסינו ג״כ ע״ד הש״ך הנ״ל דמה״ת נחלק בין השווין, בסברת הכרס מבלי שום רמז בדברי חז״ל ע״ז ואדרבה כל מעיין בש״ס יראה דיותר יש להתיר ביתיר וורדא. וכל עיקר עובדא דרב אשי שממנה הוציאו הפוסקי׳ להתיר יתרת מקמה איירי ביתרת וורדא כמבואר בש״ס עי״ש דבריהם באורך, וכל מעיין בנדק יראה אשר כל דבריהם ברורים אין בהם שום נפתל ועקש וכל מה שטרחו האחרונים בזה אחר המחילה לענ״ד לא העלו דבר ברור בידם ליישב פסקי הרב הנ״ל שלא יהי׳ כסותרין זל״ז וכאמור, ונחנו נאמר מה שעלה במנודתינו ליישב דברי הרב בדרך נכון וברור. כאשר יראה המעיין וזהו החלי בס״ד.

ונקדים לבאר דעת הר״מ בפ״ח מה״ש, כי ראיתי שנבוכו הבאים אחריו בדעתו ז״ל בדין זה דיתיר וורדא, וכמו שאבאר דסד״י הנה המרדכי פ׳ א״ט הביא מחלוקת רש״י ורבי׳ אפרים בב׳ וורדות, דרש״י מטריף ורבי״א מכשיר, וסיים המרדכי ע״ז, דהמיימוני פסק כרש״י עי״ש, וכ״נ מדברי הגמיי׳ שם דהר״מ מטריף בב׳ וורדות אמנם בכ״מ שם וכן בב״י סי׳ ל״ה כתב דדברי המרדכי הנ״ל הם שלא בדקדוק, דהר״מ מכשיר בב׳ וורדות עי״ש, וראיתי בתוי״ק שכתב דט״ס הוא במרדכי וצ״ל והמיימוני פי׳ כרש״י ור״ל שהר״מ פי׳ ההיא עובדא דרב אשי באונא אחת וכפירש״י, וכ״מ מזה דאם חסרה הוורדא כשרה, אבל בגוף הדין דב׳ וורדות וודאי דפליג הר״מ על רש״י עי״ש דבריו, ואחר המחילה הוא דבר בטל מעיקרו, שהרי לא הזכיר שם המרדכי כלל דין זה דחסרה הוורדא, גם לא הביא כלל ההיא עובדא דר״א שם, רק התחיל בדין זה דב׳ וורדות וכתב בזה מחלוקת רש״י ורבי״א, וא״כ איך נאמר דמה שסיים המרדכי דהמיימוני פי׳ כרש״י לא קאי כלל על דין זה שהוא עוסק בו עתה רק כיון לדין אחר שלא הזכירו כלל, הא ודאי דבר שא״ל שחר כלל, אמנם לדידי חזי לי, דהדבר הוא בהיפך דבדווקא כתב המרדכי דהמיימוני פסק כרש״י, והוא דבגוף הדין ס״ל כרש״י וכמו״ש לקמן

בעזה״י. אבל בפי׳ דשמעתא בעובדא דרב אשי לא ס״ל כפירש״י, דאם נאמר דהר״מ מפרש כפרש״י דעובדא דר״א הי׳ שלא הי״ל ביני וביני רק אונא אחת, א״כ יקשה טובא על הר״מ, מנ״ל להכשיר יתרת ממקום, והרי מתחלה ל״א בש״ס שם רק דיתרת בדרי דאונא כשרה אבל דביני וביני טרפה, ובין מגבה בין מקום הכל בכלל דביני וביני, ועפי״ז רצה ר״א באות להטריף יתרת מקומה, משום שהוא בכלל מ״ש ביני וביני טרפה. ולא הכשירוה בש״ס רק מטעם דאינה יתרת כלל, כי היא הוורדא הרגילה להיות בכל הני היוי ברייתא וכדא״ל הונא מר וקרי לי׳ טבחי עינוניתא דוורדא, מבואר הוא בהדי׳ דזולת זה יש לנו להטריף כל יתרת הנמצא מקומה, ומעתה יקשה על הר״מ איך הכשיר יתרת מקומה, וממ״ש בש״ס אח״ז וה״מ מגוואי כו׳. א״ל ראי׳ ברורה להכשיר יתרת מקומה די״ל דה״פ, דהא דמכשרינן גם ביתר מה׳ אונות דאמר רבא והנם דהוי ביני וביני, זהו דווקא מגוואי ומטעם דקאמרי׳ דש״ס יש לקצת בהמות עוד אונא אחת יתר על המנין דקאמר רבא והיא הוורדא וכנ״ל. אבל מגבאי אם ימצא איזה יתר על האי מנינא דרבא אפי׳ כט״ד טריפה. (ובזה יש לכוון היטב לישנא דאפי׳ כט״ד ומשום דמגוואי לא מכשרי׳ רק אם קטנה מהאונות י״ל תואר וורד. דאז אמרי׳ דהיא וורדא ולא יתרת אבל אם א״ל תואר וורד והיא גדולה כשארי האונות מטרפינן לה מטעם יתרת, אבל מגבה אפי׳ אינה גדולה רק כט״ד אפ״ה טריפה ומשום דשם אין דרך הוורדא להיות ודו״ק)׳ אבל שפיר איתא לך דיתרת ממקום זולת הוורדא מטרפי׳ לה וכדמשמע מהסוגי׳ כנ״ל. וגם אם נאמר דמכאן מוכח להכשיר יתרת מקומה, עכ״ז יקשה מעתה ליה זה סיים הונא מר בדבריו וקרי לי׳ טבחי עינוניתא דוורדא, הא לדעת הר״מ גם זולת הוורדא שכיחי יתרת מקומה ואפי׳ יתרת אינה ממש וכנ״ל, ואם כן לא הו״ל למימר רק כל הני היוי ברייתא הכי אית להו ותו לא, א״ו הדבר ברור דלפי פירש״י בסוגי׳ מטרפי׳ יתרת מקומה, וע״כ הטריף רש״י הב׳ וורדות מטעם יתרת מקומה, וכן ס״ל לתוס׳ ורא״ש דיתרת מקומה טרפה והוא משום שהכריעו בפי׳ דהסיא עובדא דרב אשי כפירש״י עי״ש דבריהם. אמנם הר״מ וסי׳ דמכשרי יתרת מקומה ע״כ צ״ל די״ל פי׳ אחר בהסיא עובדא דר״א ודלא כפי׳ רש״י. גם המדקדק היטב בלשון הר״מ יראה מבואר דלא ס״ל כפירש״י דז״ל הר״מ שם. והמש אונות יש לריאה כו׳. שלשה מן הימין ושנים מן השמאל. ובגד ימין מונה כמו אזן קטנה ואינה בגד האונות כו׳ ואזן זו קטנה היא הנקראה וורדא כו׳ ואינה מן המנין לפיכך אם לא נמצאת הוורדא מותרת׳ שכך היא דרכה יש בהמות תמצא בהם. ויש בהמות לא תמצא בהם. עכ״ל׳ והנה אם נאמר דהר״מ מפרש להסיא עובדא דר״א כפירש״י והוציא מזה להכשיר חסרה הוורדא מדחזינן דסבר ר״א למיטרפי׳ מכלל דיש בהמות אשר לא

תמנא בהם. ועי״כ יש להכשיר בא״ס חסרה וכמו״ש רש״י שם וכן ראיתי למקצת אחרוני׳ שחשבו כנ״ל בדעת הר״מ (גם לכאורה לישנא דהגמיי׳ מסייע להו) אם הדבר כן באו הדברים בלשון הר״מ ז״ל מהופכין שלא כסדרן, והכי הו״ל למימר והאן זו כו׳ כך היא דרכה יש בהמות הנמצא בהם כו׳ לפיכך אם לא נמצאת הורדא מותרת שהרי לפי האמור כל עיקר דין זה דא״ס חסרה הורדא מותרת נובע ממה דהזינן בש״ס דיש בהמות אשר לא תמצא בהם וכנ״ל. אולם לפי לשון הר״מ עתה הדברים מראין לכל מעיין במישור אשר הנה כי בגוף דין דחסרה הורדא שוין הם רש״י והר״מ בזה אמנם במקור דין זה חלוקין הן דרש״י הוציא דין זה מפי׳ בהך עובדא דר״א וכנ״ל. והר״מ לא פירש הך עובדא דר״א כפירש״י שם כ״א כפי׳ תוס׳ וכמו״ש להלן בס״ד ׳ וא״כ שוב א״ל ראי׳ להכשיר חסרה הורדא וע״כ ס״ל בא״מת לרבי׳ אפרים להטריף בזה וכמו״ש תוס׳ שם בשמו עי״ש. אולם הר״מ הוציא להכשיר בזה ממימרא דרבא גופא דאמר חמשה אוני אית לה לריאה כו׳, ולמה ל״א שבה אי״ל לריאה שהרי עם הורדא שבה הן, (וכבר עמד הב״ח ע״ז עי״ש) א״ו דורדא זו אינה הכרחיות לחיות הבהמה כי יש בהמות אשר לא תמנא בהם. ועכ״ז הם מתקיימות, וע״כ אין להטריף בהעדרה. וזהו שדקדק הר״מ בנחות לשונו ואמר חמשה אוני כו׳ ובגד ימין כו׳ ואינה מן המנין לפיכך אם לא נמצאת כו׳ מותרת כו׳ ר״ל כי רבא לא מנאה במנין שלו,

וע״כ יש להכשיר אם חסרה, והוסיף הר״מ ז״ל בעצמו בטעם הדבר, דע״כ לא חשבה רבא במנין שלו. מטעם שאינה הכרחית ויש בהמות אשר לא תמנא בהם, וע״כ אין להכניסה במנין החמשה אונות שהם בכל הבהמות גאם תחסר אחת מהן הרי היא טריפה וכמו״ש רבא. וכ״ז ברור ומדוקדק בלשון הר״מ, וכבר ידוע שהוא ספרא דייקנא וכל דבריו הם בדקדוק גדול, הנה הראנו לדעת דע״כ הר״מ לא ס״ל כפירש״י בהך עובדא דר״א וכאמור, וא״כ בע״כ נ״ל דהגי׳ שלפנינו במרדכי הוא אמיתית דהמיימוני פסק כרש״י והיינו בג״ף הדין דב׳ וורדות ס״ל כרש״י, אבל בגוף הפי׳ בהך עובדא דר״א לית לי׳ פירש״י וכנ״ל. ודלא כגי׳ התוי״ק הנ״ל. אמנם לבאר כוונת המרדכי בזה על נכון נקדים לבאר איך ס״ל להר״מ לפרש הך עובדא דר״א, דכפירש״י כבר כתבנו שע״כ לא פי׳ כן כנ״ל. גם א״ל שמפרש לה כפי׳ רבי״א בתוס׳ שם ׳ דא״כ אכתי תיקשי על הר״מ מנ״ל להכשיר יתרת מקומ׳ והרי בש״ס לא הכשירו רק בדרי דאונא דוקא. אבל דביני וביני טריפ׳ ׳ ובין מנב׳ בין מקמ׳ הכל נכלל בכלל דביני וביני כנ״ל ׳ (ועתוס׳ שם ריש ד״ה כל הני עי״ש) ומהיא עובדא דר״א אין ראי׳ להכשיר דש״ה שהי׳ ב׳ ורדות׳ דאפ״ת כל יתר כנטול הוי כחסר׳ הורדא וכשר׳ כנ״ל ׳ משא״כ בב׳ אונות שפיר י״ל דטרפי׳ אפי׳ מקמ׳ ׳ דאם נאמר כל יתר כנטול הרי חסר׳ אונא טריפ׳ ׳ והא דמחלקי׳ בש״ס בין מגואי

ובין מגב׳ ׳ הרי קאי על הך עובדא דר״א
שהי׳ ב׳ ורדות ועי״ז מחלקינן בין מנוחי
לגבה ׳ דעל גבה אפי׳ תהי׳ היתרת כתואר
ורדא טרפי׳ (ויש לכוון זה בלשון הש״ס
במ״ש אפי׳ כט״ד כו׳ דכבר ידוע שהורדא
קטנה משארי אונות ועי״כ נקראת עינוניתא
וכמו״ש הט״ז בסק״ב בשם הרש״ל עי״ש)
אבל לעולם אימא לך דיתור אונא ממש
טריפ׳ ׳ אפי׳ מנוחי וכפשטא דש״ס לעיל
דלא מכשרי׳ רק בדרי דאונא ממש ׳ אבל[1]
דביני וביני טרפי׳ וכנ״ל ׳ אשר לזאת נלע״ד
דהר״מ פי׳ לו פי׳ אחר בהך עובדא דר״א
דעל פירש״י כבר הקשו בתוס׳ דאין סברא
לומר שר״א לא ידע מזה ׳ גם על פי׳ רבי״א
נתקשו בתוס׳ שם במה שאמר הונא מר
וקרו לה טבחא כו׳ ׳ דלא מסתבר לומר
דקאי אורדא השני׳ עי׳ תוס׳ שם ׳ והא
ודאי דקושי׳ חזק׳ היא ׳ נע״כ בחר לו
הר״מ פי׳ אחר בסוגי׳ וכמו״ש בס״ד דהנה
במ״ש בש״ס מקודם אבל דביני וביני טריפ׳
י״ל בזה ב׳ פי׳ או שנאמר דכוונתו פשוטה
דגם ביתיר אונא ממש טרפי׳ באם איני
עומדת בדרי דאונא ׳ וא״כ יש להטריף ביתיר
אונא בין מקומה בין מגב׳ כנ״ל. או שנאמ׳
דה״פ דדוקא באונות אמרי׳ דין זה דיתיר
כשר ׳ אבל בהך דביני וביני ׳ והוא הורדא
שעומדת בין האונות שם מטרפי׳ יתרת ׳
ואפי׳ עומדת בדרי דאונא ממש והוא שב׳
הוורדות עומדות בדרי אחת ׳ ולא תאמר
דכמו דמכשירי׳ באונות יתרת ׳ כמו כן
נכשיר בורדא לזה קמ״ל דז״א דדוקא
באונות מכשרינן יתרת ׳ אבל בהך אונ׳

דביני וביני והיא הורדא שם מטרפי׳ יתרת
והטעם בזה דקיי״ל לחז״ל דיתר אונא
אורחא ויתיר ורדא לאו אורחא ׳ וכמו״ש
הש״ך בס״ק י״ז, ומעתה נאמר דעובדא
דר״א מעשה שהי׳ כך הי׳ שהי״ל ורדא אחת
כדרך שארי בהמות ׳ ועוד הי׳ עומד אצל
הורדא יתיר א׳ שלא הי׳ דומה לתאר ורד
כלל ׳ רק הי״ל צורת אונ׳ ממש ורצ׳ ר״א
למטרפי׳ מפאת מ״ש בש״ס לעיל דביני
וביני טריפ׳ ׳ והי׳ מפרש לה כאופן הא׳
שכתבתי למעל׳ דכל ביני וביני טריפ׳ אפי׳
יתיר אונא, ועי״ז א״ל הונא מר, דאין
להטריף בזה כי היא יתרת מקומה
וכל הני חיוי ברייתא הכי אית להו
דיתרת מקומה אורחא בהכי ואין להטריף
בשביל זה ומה שכתבתי לעיל אבל דביני
וביני טריפ׳ פי׳ כאופן הב׳ שכתבתי
למעל׳ ׳ דיתיר ורדא טריפ׳ ׳ אבל יתיר
אונא כשר׳ אפי׳ איני עומדת בדרי דאונא,
אך לפי״ז תיקשי א״כ נטריף בהך עובדא
דר״א מפאת יתיר ורדא. מאחר שעומדת
אצל הורדא. ומי יאמר לנו שהיא יתיר
אונא, ודילמא הוא יתיר ורדא. לזה סיי׳
הונא מר ואמ׳ וקרי לה טבחי עינוניתא
דורדא, ר״ל שמה מוכיח על צורת׳ שהיא
קלישותא וקטנה ואדומה וכמ״ש הט״ז
בשם הרש״ל כנ״ל, ועי״ז נוכל שפיר להבחין
אם הוא יתי׳ ורד׳ או יתיר אונא וכמו״ש
הש״ך בסקי״ז, וכיון דבעובדא דידן אי״ל תואר
זה כלל רק תואר אונא ממש הו״ל יתיר
אונא וכשיר׳. מטעם דכל הני חיוי ברייתי׳
הכי אית להו׳ ולפי״ז לדברי הונא מר ׳

מ״ש בש״ס לעיל אבל דיני וניני טריפה קאי על יתי׳ ורדא, אבל ביתי׳ אונא הכשי׳ הונא מר אפי׳ איכה עומדת בדרי דאונא. לזה מסיים בש״ס אהך עובדא הנ״ל דס״מ מגואי בזה אמרינן דכל הני חיוי ברייתא הכי אית להו, אבל מגבי׳ גם ביתיר אונא טריפי׳ משום דלאו אורחי׳ בהכי, זה הנ״ל בפי׳ דשמעתין לדעת הר״מ וכל מעיין בצדק יראה שהוא דרך נכון וברור בלי שום קושי׳ כלל.

ומעתה לפי האמור מבואר להדי׳ בש״ס דיתרת מקומה כשרה, והיינו הך עובדא דר״א כנ״ל, גם עלו כהוגן דברי המרדכי הנ״ל דע״כ ס״ל להר״מ דב׳ ורדות טריפה כפירשי׳ והיינו מ״ש אבל דיני וניני טריפה וכנ״ל, ומעתה מוכח ג״כ מדברי הר״מ דלא כמו״ש הט״ז דהטעם דמטרפי׳ בב׳ ורדות הוא משום דכל יתר כנטול והוי חסרא הורדא דהא הר״מ מכשיר בחסרא הורדא, ועכ״ז מטריף בב׳ ורדות כנ״ל, וע״כ צ״ל דהטעם הוא דקיי״ל לחז״ל דהכי לאו הורחא והוי כנקבה הריאה עי׳ במרדכי פ׳ א״ט בדין יתיר רגל מ״ש בזה, ועי׳ בנה״ך רסי׳ ל״ה מ״ש על הט״ז ועי׳ לקמן מ״ש בזה, ועב״י ססי׳ מ״א עי״ש ודו״ק. בנידון יתיר ורדא כבר האֹרכתי בזה (למעלה), וכאן לא באתי רק בשביל דבר שנתחדש והוא ליישב מ״ש הט״ז בזה ברסי׳ ל״ה סק״ד, דבריו שם אין לי שום ביאור וכבר עמדו עליו התב״ש וש״א ע״ע אמנם אחר העיון נראה שדברי הט״ז נכונים, והנה הא ודאי גם הט״ז סובר לחלק בין יתיר אונא ליתיר ורדא דיתיר אונא הוי אורחא, משא״כ יתיר ורדא לאו אורחי׳ בהכי, אמנם כל עיקר הסקלי וטרי׳ של הט״ז הוא. דידוע הוא דכל עיקר הטרפות ביתיר הוא מפאת דאמרי׳ כל יתיר כנטול דמי, וכמבואר בש״ס גבי יתיר רגל, ועוד בכ״ד, והנה כאן בריאה נמצא יתיר אונא, כיון דאורחי׳ בהכי ל״א בי׳ כל יתר כנטול דמי, ואין בזה שום ריעותא כלל, משא״כ אם נמצא יתיר ורדא כיון דלאו אורחי׳ בהכי אמרי׳ בי׳ כל יתר כנטול וטריפה. מעתה יש לנו לחקור בזה אם נאמר כיון דיתיר ורדא לאו אורחי׳, א״כ אם נמצא יתיר ורדא אמרי׳ שגורם בזה הפסד לריאה עצמה, היינו לאונות או להאומות, ואמרי׳ בי׳ כל יתר כנטול גם על האונות, או נאמר דבריאה עצמה אין שום טריפות ביתיר ואפי׳ יתיר ורדא אין זה גורם שום הפסד לריאה עצמה ומה דמטרפי׳ יתיר ורדא, הוא מפאת הורדא עצמה דלדידה גורם היתר הפסד, ואמרי׳ בה כל יתר כנטול וכ״מ בזה, אם נמצא היתיר וורדא בצד שמאל, אם נאמר כאופן הא׳ הנ״ל טריפה, דהא גם בצד שמאל ישנן אונות ואומה, ואמרי׳ בהו כל יתר כנטול אמנם אם נאמר כאופן הב׳ דבריאה אין שום טריפות ביתרת (זולת על גבה) וכל עיקר הטריפות ביתיר וורדא הוא מפאת הוורדא עצמה, א״כ בעי׳ שתעמוד היתרת במקום הוורדא, משא״כ אם עומדת מצד שמאל דאין שם וורדא כשירה, וכל דברינו אלה, הן הם דברי הט״ז כאן, שהקשה אהא דמטרפי׳

ב׳ וורדות, והא אכן קיי״ל להתיר יתרת מקיא, הא קיין דאין שום טריפות בריאה ביתרת זולת העומדת על גבה, וע״ז תי׳ דבאמת אין הטריפות בב׳ וורדות מצד יתרת בריאה עצמה, דהא ודאי דלדידן קיי״ל דיתרת אינו גורם שום חסרון והפסד בריאה עצמה, אמנם עיקר הטריפות בב׳ ורדות הוא מפאת הורדא, דלדידה לחוד גורם היתר הפסד בזה ואמרי׳ בה כל יתר כנטול, ולפי״ז אם היתר עומד בשמאל כשר, דמפאת הורדא אין איסור. ומאחר שאינה עומדת אצלה, ומפאת יתר בריאה עצמה אין בזה טריפות דהא ימנהגינו להכשיר יתרת מקיה. ומעתה אזדא להו כל הקושי׳ שנתקשו האחרוני׳ בדברי הט״ז, גם השגת הנה״ך בק״א ג״כ אינה לפי האמור למעלה, קצרו של דבר בזה גם הט״ז סובר כמו״ש הש״ך בס״ק י״ז דיתיר אונא אורחי׳ ויתיר וורדא לאו אורחי׳, רק כל עיקר פלוגתייהו הוא דהט״ז ס״ל דיתיר וורדא אין הטריפות רק מפאת הוורדא עצמה, ולא מפאת הריאה דבריאה עצמה אין שום טריפות ביתרת, וע״כ מכשיר הט״ז יתיר וורדא בשמאל וכנ״ל והש״ך סגבר ביתיר וורדא כיון דלאו אורחי׳ מטרפי׳ לי׳ גם מפאת הריאה עצמה (וכמו שנ״ל כן בע״כ לדעת רש״י דמטריף ב׳ וורדות ומכשיר בחסר וורדא וד״ל), ודווקא יתיר אונא אינו גורם הפסד בריאה, אבל יתיר וורדא גורם חסרון והפסד גם בריאה עצמה. וע״כ ס״ל להטריף גם בעומדת מצד שמאל.

אלה הם שרשי הדברים שבין הט״ז והש״ך והם דברים ברורים מאד בס״ד.

אמרתי לבאר דין פיצול בריאה מקומה או מגבה, כי ראיתי בזה קצת מקום עיון וכמו״ש בס״ד. עיקר דין זה הוא מדברי המ״כ שהביא בב״י סי׳ ל״ה דאם יש אונא על הריאה וגומא תחתי׳ וכשנופחין הריאה נופלת האונא לתוך הגומא, ושוה לשאר הריאה ואינה בולטת למעלה כלל כשרה עכ״ל ע״ש, והרב בד״מ כתב שם שכ״ה בה׳ בדיקה של מהרי״ו ואח״כ כתב שמ״כ קבלה מקומה אפי׳ ממלא הגומא טרפה כי אין הפיצול עומד כי נופל משם, וכתב ע״ז הרב דטעמא דמסתבר הוא, והנה מ״ש הב״י דבעי׳ שיהי׳ שוה לשאר הריאה ואינה בולטת כלל, לכאורה יראה דטעמו הוא דאם הוא בולט לחוץ עתידה להתפרק ע״י חיכוך בצלעות, וכ״כ בשמ״ח אות ח׳ ובתב״ש שם ס״ק כ״ג, וכ״כ שארי האחרוני׳ ע״ע, אמנם לדעתי א״א לומר כן דלפי״ז יקשה במ״ש תו״ס והמרדכי והגמיי׳ בשם אבי העזרי דבאונא עליונה אם ימלא ע״ג אפי׳ כט״ד כשרה שכן דרכה ליפצל ע״ש, דממ״נ במאי עסקי׳ אי בשיש תחתיו גומא ומונח בגומא, למה כתבו אונא עליונה של ימין דוקא. הא בכה״ג כשר בכל האונות כנ״ל. ואי בשאין תחתיו גומא מה מועיל מ״ש שאונה זו דרכה לפצל, אה״נ שהוא פיצול ולא יתרת ועכ״ז טריפה מטעם שעתיד להתפרק כיון שא״ל גומא לנוח בתוכה וכנ״ל, גם לא שייך כלל לומר ע״ז שכן דרכה לפצל,

דהא ודאי אם הוא פיגול מגוף הריאה בע"כ יהי' תחתיו גומא, אחר שהפיגול הזה מגוף הריאה, ואם אין תחתיו גומא מזה ראי' שהוא יתרת ולא פיגול, ואטו זה דרכה לכלל ולא יהי' גומא תחתיו, הא ודאי ליתא, גם לישנא דמ"כ שהביא הב"י שכתב אם יש אונא על הריאה כו' משמע דאינו ניכר לנו למראית העין אם הוא פיגול או אונא יתרת, וכיון דיתרת לא מהני לן מה שמונחת בגומא, וכמו"ש הרב בד"מ להשיג ע"ד מהרי"ל ביתרת לנגד חרין הורדא ע"ש והובא בש"ך ס"ק ט"ל ע"ש, א"כ בנידון דהמ"כ כיון שא"י לנו אם הוא יתרת או פיגול, הא הוי סד"א ומה אהני לן מה שמונחת בגומא עכ"ז איכא למיחש שמא היא יתרת, והגומא נעשית מפאת חסרון בשר מבפנים, וכיון דהוי סד"א אית לן למיזל לחומרא, גם עיקר הטעם בבולט לחוץ דחיישי' שמא יתפרק ע"י היכוך, והוסיף ע"ז בתב"ש דאפי הבליטה פחות מט"ד ג"כ טריפה. וכ"כ שארי אחרונים. וכ"מ באמת לשון הב"י שכתב ואינה בולטת למעלה כלל כו', וזה תימא דמ"ש מיתרת מגבה פחות מט"ד שהכשירו רוב הפוסקי' הראשונים גם האחרוני', ול"ח שמא תתחכך בצלעות ותתפרק והתב"ש חולק דיתרת מושרשת יפה, אבל פיגול כיון שהתחיל להתפגל חיישי' שמא יתפגל יותר ע"ש, וכ"ז הוא חילוקים דקים לא שערום הראשונים, ואינן רק סברות כרסיות, אמנם לדידי חזי לי, דל"ח כלל לחיכוך בצלעות, והרי אם יש על הריאה בליטה

גדולה כמו גבשושית, או בועה גדולה עכ"ז ל"ח שמא תתחכך בצלעות ותנקב, ועי' פר"ח בק"א ובס' בית אפרים סי' ל"ה ס"ק ס"ו ע"ש, אולם מ"ש ושוה לבשר הריאה, הוא אינו רק בחינה לדעת שהוא פיגול ולא יתרת, דהא איירי שנמצא אונא על הריאה, ולא נדע אם היא יתרת וטריפה כיון דהוי מגבה, או היא פיגול מגוף הריאה וכשירה, ומה שיש גומא תחתיו אין מזה ראי' להוכיח שהוא פיגול. דכבר י"ל שהיא יתרת, והגומא הוא ענין אחר שנעשה מפאת חסרון בשר הריאה מבפנים ואינה ענין להאונא שנמצא ע"ג, ועז"א שאם נופלת לתוך הגומא ונעשה שוה לבשר הריאה ואין שום בליטה למעלה מזה ראי' שהוא פיגול שנתפגל מגוף הריאה. והגומא נעשית מפאת פיגול זה. דאם נאמר שהגומא נעשית מחסרון בשר הריאה מבפנים, והאונא הזאת היא יתרת, ואינה מגוף הריאה מי כיוונה להגומא שתהי' ממש כמדת האונא, א"ו שהגומא נעשה מאונא זאת שנתפגלה מגוף הריאה. אמנם אם הגומא אינה כ"כ כמו עובי האונא, וכשהאונא נכנסת להגומא בולטת לחוץ, מזה מוכח שהגומא אינה מהאונא, והם ב' ענינים נפרדים הגומא נעשית מחסרון בשר הריאה מבפנים והאונא היא יתרת וטריפה. ולפי"ז נראה דה"ה להיפך אם הגומא עמוקה יותר מעובי האונא ג"כ טריפה דניכר דאין הגומא מפאת הפיגול. שהרי אין הפיגול ממלא את עומק הגומא. ותו דאפ"ת דאין מזה ראי' להיפך, אמנם עכ"פ שוב

אין כאן הוכחה דהגומא היא מפאת הפיצול והדר הו"ל ספק שמא הוא יתרת וטרפה ואכן לא מכשרי׳ רק היכי דיש הוכחה דהגומא היא מהפיצול וכנ"ל, ובזה א"ש דברי הרב בד"ה בעובדא דאתא קמי׳ דבשעת נפיחה הי׳ הפיצול עליה מהגומא, וכשהי׳ מניחין היד עליו ירד לתוך הגומא, והכשיר מטעם דכיון כן כשינע בדופני הבהמה ירד לגומא ולא יתהפך בדופני הבהמה, וכתב ע"ז דא׳ מן הבקיאים עשה לפניו עוד פיצול בריאה וגומא תחתיו, ועלה ג"כ מאמת הנפיחה וירד בהנחת היד וע"כ הסכימו להכשיר עי"ש, ולכאורה הוא תמוה דבמה נתחזק להכשיר מפאת הך עובדא דא׳ מן הבקיאים, והרי אם לא נודה לסברתו שכתב למעלה דכשינע בדופני הבהמה ירד לגומא, רק נאמר שיתהפך בדופני הבהמה וגם נקב א"כ בהיות גם פיצול זה שעשה א׳ מן הבקיאים לפנוי אם הי׳ בבטן הי׳ יתהפך בדופני הבהמה, והוי מינקב ובע"כ אי"ל מקום להכשיר רק מפאת סברתו הנ"ל דכמו כן כשינע בדופני הבהמה ירד לגומא, אמנם אין שום ראי׳ לסברא זו מהך עובדא שעשה א׳ מן הבקיאים לפניו. אמנם למ"ש א"ש. דהא ודאי סברא פשוטה היא דכמו שיורד לגומא בהנחת היד כמו כן ירד לגומא כשינע בדופני הבהמה. ואינו עתיד להתפרק או לנקוב, רק שעיקר הספק שלו הי׳ דהא בעי׳ שיהי׳ מוכח לנו שהוא פיצול ולא יתרת וכמ"ש למעלה, וכאן כיון שאין הפיצול יורד מעצמו לגומא, א"כ מוכח שאינו

פיצול רק יתרת מגבה. ואפ"ת דהספק הוי הוי ספ"א ולהומרא, וע"כ הביא הך עובדא שעשה א׳ מן הבקיאים לפניו פיצול שלא ירד מעצמו לגומא רק ע"י הנחת היד, והנה שהי׳ בודאי פיצול נמוכח מזה דזה דרכו של הפיצול לעלות מהגומא בעת הנפיחה ולירד בהנחת היד, וזהו שסיים בה עי"ז ולכן הסכימו להכשיר שזו ברייתו עכ"ל. ור"ל שזהו דרך הפיצול להיות כן ואין מזה שום ריעותא כלל שיהי׳ לנו הוכחה מזה שאינו פיצול, וע"כ כיון שיש גומא תחתיו ובהנחת היד הוא יורד להגומא וממלא את כל הגומא מזה ניכר שהוא פיצול וכשרה, ובזה נתבררו דברי הט"ז בסקי"ב שכתב עמ"ש הרב ושוה לבשר הריאה כו׳ משמע דאם הי׳ קצרה מהגומא דטריפה כו׳ ותמה עליו בפמ"ג וש"א דמשמע שהבין מ"ש ושוה לבשר הריאה דפי׳ הוא שהפיצול יהי׳ שוה להגומא לא קצר מהגומא, וז"א דמ"ש ושוה לבשר הריאה פי׳ הוא שלא יהי׳ בולט למעלה וכמבואר בהדי׳ בב"י עי"ש, אמנם למ"ש א"ש, דמה שהצריך שיהי׳ שוה לבשר הריאה ולא תהי׳ בולטת לחוץ אין הטעם משום דחיישי׳ לחיכוך בבליטות דלהא לא חיישי׳ וכנ"ל רק עיקר הטעם הוא דבעי׳ שיהי׳ מכוון ממש למדת הגומא דבזה ניכר שהיא פיצול ולא יתרת אבל אם בולט לחוץ הרי העובי שלו יותר מעומק הגומא וא"כ אמרי׳ דאינו פיצול רק יתרת והגומא היא ענין בפ"ע וחסרון בשר ככ"ל, ומעתה שפיר כתב ע"ז הט"ז

דכמו דקפדי׳ שיהי׳ עובי שלו מכוון לעומק הגומא כמו כן בעי׳ שיהי׳ ארכו מכוון לאורך הגומא׳ אבל אם הוא קצר מהגומא תמרי׳ דאינו פיגול רק יתרת מגבה׳ והגומא היא ענין בפ״ע וכנ״ל וא״ש, ומעתה א״ש נ״כ דברי התוס׳ והפוסקי׳ הנ״ל באונה עליונה׳ והא ודאי דאיירי בית תחתיו גומא׳ רק בשארי אונות בעי׳ שיהי׳ הפיגול מכוון למדת הגומא בין בעובי בין באורך ורוחב׳ בכדי שיהי׳ מוכח לנו בודאי שהוא פיגול׳ הא לא״ה מספקי׳ לי׳ ביתרת וכנ״ל׳ ולזה כתבו דבאונא עליונה אין צורך להיות כל כך מכוון ואפי׳ בולט קצת לחוץ שעובי שלו יותר מהגומא או שקצר מהגומא׳ עכ״ז לא מספקי׳ לי׳ ביתרת שדרכה ליפגול׳ וע״כ תלי׳ יותר בפיגול ומה שקצר מהגומא י״ל שלא גדל כ״כ כמו הגומא וכמו״ש בתב״ש ס״ק, וכן מה שהגומא אינה עמוקה כמו עובי הפיגול י״ל שאחר שנתפגל עלה בשר הריאה לשם וכדומה רק בשארי אונו׳ דבעי׳ שיהי׳ מוכח לנו שהוא פיגול לא סמכי׳ על סברות אלו דמ״מ הרי א״ל הוכחה שהוא פיגול וכבר י״ל שהוא יתרת, משא״כ באונה עליונה לא בעי׳ שיהי׳ מוכח לנו שהוא פיגול, רק כל דאפשר לומר שהוא פיגול. תלי׳ יותר בפיגול שכן דרכה לפגל וא״ש, ואכתי יש להקשות בסך דראב״י הנ״ל. לפימ״ש הרב לחלק בין פיגול מגבה לפיגול מקמה, דמגבה כשר ומקמה טריפה, והנה אונא עליונה של ימין ידוע שמסבבת את

הגרגרת, ולענין יתרת מקרי הצד שלמעלה אצל הצואר מקמה ומה של צד הארץ הוא מגבה, אמנם לענין פיגול הוא להיפך שהצד שלמעלה אצל הצואר מקרי מגבה וכשר שכיון שצד זה הוא למעלה יהי׳ הפיגול מונח בגומא ולא יפול ממנה. אמנם שלמטה לצד הארץ מקרי מקמה וטריפה שכיון שהוא למטה יפול מהגומא. והנה ראבי׳ והפוסקי׳ שכתבו לענין יתרת מגבה דבכל האונות והאומות טריפה לבד באונה עליונה דכשר ביתרת מגבה. ע״כ כיונו אם היתרת היא באותו צד שלמטה לצד הארץ, וא״כ איך נתן הטעם להכשירה משום דאמרי׳ דפיגול הוא שכן דרכה לפגל, אדרבה אם פיגול הוא ודאי דטריפה כדין פיגול מקמה וכנ״ל, וראיתי בל״ח פ׳ א״ט אות עי׳ הביא דברי הרב הנ״ל להטריף פיגול מקמה מטעם דסופו להתפרק וכתב ע״ז וצ״ע לקוון בסמוך׳ לכך י״ל דהכא כי קיימא מקמה שלא בדרי דאונא. דהיינו מן הורדא ולמטה עכ״ל, וראיתי בס׳ בית אפרים בביאורו לש״ך ס״ק ל״ז שכתב ומ״ש הל״ח וצ״ע לקוון בסמוך לא ידעתי כוונתו כו׳ עי״ש, ולענ״ד נראה שכיון לדברי התוס׳ והמרדכי שהביא בסמוך בשם ראב״י בדין אונא עליונה כנ״ל עי״ש, וכיון למ״ש למעלה, וע״כ תי׳ דלא מטריפי׳ פיגול מקמה רק כשהוא שלא בדרי דאונא והוא למטה מן הוורדא, ומשום דהם נגד האומות רוח טומאה אבל נגד האונות עומדות בדוחק וע״כ גם מקמה כשרה זה כ״ל כוונת הל״ח, אולם מדברי

כל האחרונים משמע דלעולם טריפה פיגול מקומה, גם חילוקי של הל"ח בזה אינו מובן דלא מחלקי' בין כנד האונות לנגד האומות רק בגב האונות אבל מקומה אין חילוק ביניהם, וכמבואר בשו"ע בסי' ט"ל סעי' ח' עי"ש, אמנם מה שיראה ביסוד זה נקדים לבאר דברי הרב בסעי' ה' בדין יתרת נגד חריץ המורדא שכתב דאין לסמוך על המקיל כ"א בשעת הדחק והפ"מ, ועש"ך שם ס"ק ל"ה דקאי להאוסרים יתרת מקומה עי"ש וזה תימא שיסתום הרב דבריו והרי כבר כתב בסעי' ג' דבמדינות אלו נוהגין להכשיר יתרת מקומה, גם בעיקר הדין דפיגול מקומה שהוציא הרב זה מדברי המ"כ תמה בזה בספר תוי"ק שהרי בדברי המ"כ מבואר שכתב אפי' מולא הגומא טריפה משמע דכ"ש אינו ממלא הגומא דטריפה, וא"כ ע"כ ס"ל להמ"כ דיתרת מקומה טריפה דאל"כ אין כאן כ"ש, וא"כ מנ"ל להרב לאסור פיגול מקומה גם לדידן דמכשירי' יתרת מקומה. וע"כ העלה דבאמת דברי הרב אינן רק למען דמטריף יתרת מקומה וכדעת מהר"מ שהביא בש"ך שם ס"ק ל"ז עי"ש. אמנם באמת לא מסתבר לומר כן בדברי הרב וכנ"ל, ובבית אפרים ס"ק ע"ה נדחק ליישב בדברי הרב בזה, ואין טעם בדבריו עי"ש, עוד לבאר מ"ש הפמ"ג בש"ך ס"ק ל"ז שנסתפק בפיגול מקומה וי"ל שורש חזק אי דמי ליתרת מקומה עי"ש ובב"א ס"ק פ' תמה עליו דבפיגול מנין אנו יודעים התחלת שורשו. הרי עד

מקום שמתחיל להתפצל הוא נופה של ריאה ולא יצדק לקרותו בשם שרש, גם בט"ז וש"ך ליתא האי לישנא דשורש חזק ביתרת רק דיתרת חזקה ופיגול אינו חזק, והיינו דיתרת מושרשת היטב בכל ד' צדדי' משא"כ פיגול בצד שהתחיל להתפצל אינו חזק וכ"כ בתב"ש עי"ש באורך ובס"ק פ"א הביא בשם דודו שכתב על הפמ"ג דדברי שניהם הן עי"ש, אולם אני אפרש שיהי' דברי חכמים קיימים. והיינו שאם בעת שנופחין הריאה הפיגול נופל מעצמו להגומא, בזה חזינן דשורשו חזק בזה שהרי גבר השרש המודבק בריאה על חתי' הפיגול וממשכו למקומו, אולם אם בעת הנפיחה הפיגול תלוי למטה, ואינו יורד לגומא בזה אמרי' דאין שורשו חזק דהא חזינן שאין בשרש יכולת למשוך את הפיגול להניחו למקומו הראוי.

ומעתה נשאר לנו ספיקו של הרב בפמ"ג רק שנשתנה לנו שם הספק, והיינו שעיקר הספק אם הפיגול יורד מעצמו לגומא. אם גם זה בכלל פיגול מקומה או לא, ולברר ספק זה, נקדים לבאר בדין מ"ש הרב בס"ב דיתרת ורדא טריפה' והקשה שם הט"ז בסק"ד דהא יתרת מקומה קיי"ל דכשרה ותי' דהטריפות אינו מפאת יתרת רק משום דכל יתר כנטול והוי כחסר הורדא עי"ש, ולכאורה אין דבריו מובנים דא"כ גם ביתרת מקומה נימא הכי, אולם כוונתו היא דמה דמטרפי' יתרת דורדא אינו מפאת אונות הריאה דלדידהו אינו מזיק יתור כלל. רק הטריפות הוא

מפאת הורדא דלדידה מזיק יתור, ועי"כ סיים דלפי"ז לא מטרפי' יתור וורדא רק במקום הורדא, דאמרי' דכנטול דמי ואין כאן ורדא. אבל אם עומדת שלא במקום וורדא. ומכ"ש בשמאל הנה להורדא אין כאן חסרון מאחר דאין היתיר עומד אצלה ולאונות אינו מזיק יתור כלל, זהו כוונת הט"ז. אולם הש"ך בס"ק י"ז כתב דאפי' יתי' וורדא בשמאל טריפי' וכ"כ שארי אחרונים. ולדידהו ודאי דתיקשי במג"כ אם נאמ' דיתו' מזיק גם לאונות אם כן מ"ט יתי' אונא מקומה כשר. ואם אינו מזיק רק לורדא, א"כ מ"ט פסול בשמאל אולם נראה בטעמו של דבר. דס"ל דאין טעם הטריפות מפאת יתי' רק מטעם דאמרינן דסופו להתפרק ויהי' נקב, אך ביתי' אונא דהזקה היא אין סופה להתפרק. אגלם אם היתרת היא כתואר ורד והיינו דקלישא מאד, (וכמו"ש רש"י וש"מ דלכך נקראת אינוניתא ע"ש קלישותא עי"ש) חיישי' שתתפרק. ועי"כ טריפי' בכל מקום שעומדת כל שאי"ל תוא' אונא רק תוא' ורד. ולפי זה הנה אם נאמר דיתרת מקומה טריפה. י"ל בזה תרי טעמא או מטעם יתי' דכנטול דמי, או מטעם דסופו להתפרק, ואם נאמ' דיתרת מקמה כשרה רק יתי' וורדא טריפה י"ל בזה ג"כ הני תרי טעמא' רק דבזה איכא נ"מ בין הטעמים הנ"ל, דאם נאמ' מטעם דיתי' כנטול דמי אינה טריפי' רק כשעומדת במקום הורד וכמו"ש הט"ז ואם נאמ' דטריפה מטעם דסופה להתפרק מטרפי' לה אפי' עומדת בשמאל וכמו"ש הש"ך, עתה נבא לבא' דברי הרב בד"מ, והנה המ"כ ס"ל דיתרת מקומה טריפה. ומטעם דאמרי' דסופו להתפרק ואפי' באונא דשורשה חזק, ועי"כ ס"ל דגם בפיצול בקומה טריפי' אפי' נכנס בעצמו בגומא ושורשו חזק עכ"ז טריפי' וכמו"ש ביתרת בקמ', ועובדא דמהר"י מולין שהביא בד"מ הי' ביתיר וורדא, וס"ל דהא דמטריפין יתיר וורדא הוא דחיישי' שמא תתפרק ועי"כ אם מונחת בגומא תו ליכא למיחש לזה וכמו דל"ח בפיצול בגומא. והרב חלק ע"ז די"ל דטעמא דיתרת הוא משום דיתיר כנטל דמי, וא"כ לא אהני גומא כלום לזה, אי אמרי' כל יתיר כיטול דמי. וסיים דמ"מ המקיל לא הפסיד שהרי כמה גדולי' מכשירין כל יתרת מקומה, דיקדק לכתוב כל יתרת כו' ולא כתב מכשירי' יתרת מקומה (ובאמת כן הועתק בש"ך ס"ק ט"ל אולם בד"מ איתא כמו שהעתקתי), משום דכוונתו לומר דכמה גדולים מכשירים כל יתרת אפי' יתיר וורדא. ונהי דמנהגינו להטריף יתיר וורדא. אמנם הרי י"ל דהטעם אינו משום דכנטול דמי רק משום דסופה להתפרק, וא"כ יש להכשיר כשמונחת בגומא וכמו"ש מהר"י מולין. עתה נבא לדברי הרב בהג"ה, והנה לפי מנהגינו להכשיר יתרת מקומה כמו"ש הרב בס"ג מבואר דל"א ביתיר אונא דסופה להתפרק משום דשורשה חזק, וא"כ ה"ה בפיצול שנכנס מעצמו בגומא דחזינן ששורשו חזק כנ"ל ל"א דסופו להתפרק רק בפיצול שאינו נכנס מעצמו לגומא כ"א בהנחת היד

דתזינן שאין שורשו חזק י״ל דאמרינן דסופו להתפרק וכמו דאמרינן ביתיר ורדא וכנ״ל, ולזה דיקדק הרב בהג״ה וכתב דאין להכשיר פיגול כזה רק מגבו כו׳ ר״ל פיגול כזה דאיירי בי׳ לעיל שאינו נכנס מעצמו כ״א ע״י הנחת היד בזה אין להכשיר רק מגבו משום דכשיגיע בדופני הבהמי׳ יהי׳ מונח בנוחא כמו ע״י הנחת היד וכמו״ש בד״מ אבל מקמה טריפי׳ דכיון שא״ל שם מי שיניחנו בנוחא יהי׳ כשאר תלוי ויהי׳ סופו להתפרק וכמו דאמרינן ביתיר ורדא כנ״ל, הא״ז הביא דברי מהרי״ל שהתיר יתיר ורדא תחת הקרין, ומשום דס״ל דלא מטריפי׳ יתיר ורדא רק מטעם דסופי׳ להתפרק כנ״ל, וסיים דאין להקל כ״א בשעת הדחק כו׳ דהא י״ל עוד טעם ביתיר ורדא משום דכנטול דמי. ויש לנו לילך להוראה בתר ב׳ הטעמים הנ״ל רק בשעת הדחק יש לסמוך על מהרי״ל הנ״ל. ככ״ל ביאור דברי הרב, ומעתה א״ש ג״כ דברי רא״י הנ״ל דאיהו איירי בשנכנס הפיגול מעצמו בנוחא דתזינן דשורשו חזק וכשר אפי׳ מקמי וכנ״ל, ועי׳ בלבוש ובחגורת שמואל ס״ק ט״ל ומבואר בהדיא דבכה״ג כשר גם בפיגול מקמה עי״ש ׳ וכ״כ מבואר מדברי הש״ך בס״ק ל״ז, רק שהתבו״ש כתב דמדברי הרב א״כ כן מדלא חולק בזה עי״ש. אמנם כבר כתבתי דהרב דיקדק בלשונו וכתב פיגול כזה להורות ככ ל ידו ק:

(אמר נפדו המעתיק, כי דין פיגול בריאה הנ״ל יש באריכות יותר אולם המה כבר מונחים בכ׳ב בבליאטעק).

שם בסי׳ ל״ה בהג״ה ס״ה, ואין להכשיר פיגול כזה, נ״ב פי׳ שאינו נכנס מעצמו רק בהנחת היד, אבל אם נכנס מעצמו כשר אפי׳ מקמא,׳ עי׳ בלבוש בחגורת שמואל מבואר כנ״ל, וכ״כ מדברי הש״ך ס״ק ל״ז רק התב״ש כתב דמדברי הרב א״כ כן מדלא חילק עי״ש, אמנם לדעתי מבואר להדיא בדברי הרב כנ״ל, וע״כ דיקדק וכתב פיגול כזה ודו״ק.

שם בש״ך סקמ״ה. אין להכשיר ע״י סימפון, נ״ב מ״מ נראה דבהא אינו רק ספק טריפה וכמו״ש בב״י סי׳ ל״ו בדין ריאה שקשה כעץ עי״ש ודו״ק. בסי׳ ל״ו בט״ז סק״ו, וצ״ל דדוקא, נ״ב המעיין בב״י יראה דבמיגר החזה במקום דחוק לא בעי׳ בכה עי״ש היטב ועש״ך ס״ק יו״ד ובפמ״ג שם. שם ס״ח בדין חסר מגוף הריאה ולא נקבו הקרומים אם יש להכשיר בזה הר״מ ז״ל בפ״ח מה״ש כתב בזה דטריפ׳, וכבר תמהו עליו כל הבאים אחריו. דאם כן מ״ט לא מוקמי׳ בש״ס ד׳ מ״ח ב׳ הא דתנן במתני׳ או שחסרה בכה״ג ואתי׳ אפי׳ כרבנן, ועתוס׳ שם בשם ריב״א, ובטור וב״י סי׳ ל״ו ובט״ז וב״ך שם שדחו דברי הר״מ ז״ל בשתי ידים מחמת קושי׳ הנ״ל, וראיתי בכמה אחרוני׳ שטרחו ליישב דברי הר״מ הנ״ל ולא עלה בידם כאשר יראה המעיין, ומה שנלע״ד ביישוב דברי הר״מ הנ״ל, נ ומקודם נאמר מה שיש לעיין בדברי תוס׳ הנ״ל שכתבו שי״מ דאם ניכר קמט על הריא׳ טריפה, והקשה להם ריב״א דאם כן לוקמי׳ מתני׳ ככ״ע ואיירי בכה״ג עי״ש

ולכאורה יש לעיין ולדידי' מי ניחא, דהא קיי"ל דחסרה אונא טריפ' ׳ וא"כ מ"ט לא מוקמי' מתני' ככ"ע ואיירי בחסרה אונא דלא ניקב הקרום ותו ל"ק היינו ניקבה, וכבר ראיתי במקנת מסדרי האחרונים שעמדו ע"ז ולא העלו דבר ברור ביסוב זה. אמנם מה שנ"ל ביסוב זה, דהנה זה מבואר בר"מ ובטוש"ע סי' נו"ן ס"ב דכל אבר שאמרנו דאם ניקב טריפה ה"ה אם נברא חסר דטריפה עי"ש, והנראה דע"כ לא תנן במתני' בכולהו הני נקובי איך הדין בחסרי' ומשום שהתנא סמך ג"כ ע"ז הכלל הנ"ל דכיון דניקב טריפה ה"ה חסר וכנ"ל, ומעתה לפי"ז נאמר דמה דמקשה בש"ס אילימא חסרון מבחוץ היינו ניקבה דמקשה ג"כ על חסר אונא דהיינו ניקבה, וה"פ דכיון דתנן דניקבו טריפה, ממילא דה"ה בחסרו דדין אחד להם ומ"ט הוסיף לנו התנא למתני בריאה הדין דחסרה מה דלא תנא בכלהו הני נקובי דחשיב במתני' וסמך על הכלל הנ"ל וכנ"ל וכמו כן נדע דין זה בריא' ג"כ דכיון דניקב' טריפ' ה"ה בחסר', א"ו דאיירי בחסרון מבפנים וא"ש, אך כ"ז בחסר אונא דכיון דחסרה אונא שלימה ממילא חסר ג"כ הקרום. וכיון דכבר אשמועינן דניקב הקרום טריפה ממילא נדע דה"ה בחסר וכנ"ל. משא"כ לדעת הי"מ שהביאו תוס' שם, דמטרפי גם בנחסר הבשר והקרום קיים שפיר הקשה להם ריב"א דא"כ מ"ט לא מוקמינן למתני' בכה"ג ׳ ותו אין להקשות היינו ניקבה ׳ דהא מה דתנן הריאה שניקבה פי' הוא קרומי הריאה שניקבו וכמו"ש המפרשי' ע"ע, אבל בשר הריאה זולת הקרום ודאי דאינו פוסל בנקב לכ"ע. וא"כ הרי הוצרך להשמיענו דמ"מ חסרון פוסל בבשר ׳ א"ו דבאמת אין בזה שום פיסול כלל וא"ש דברי תוס'. עתה נאמר מה שנלע"ד ביסוב דברי הר"מ הנ"ל ׳ והנה הט"ז ברסי' מ"ג כתב דדין־טחול שי"ל נקב מפולש מעבר לעבר והקרום שלם מבפנים דאין עליו שם נקב רק שם חסרון וכשר בטחול עי"ש, והבאים אחריו חלקו עליו וכתבו דדין נקב י"ל עי"ש. ועי' פר"ח שם סק"ב שכתב דה"ה אם נמצא בריאה נקב מפולש מעל"ע הגם שהקרום שלם בתוך הנקב יש להטריף עי"ש. והנה אם נאמר כדעת הט"ז שם דבכה"ג אין להטריף רק מפאת חסרון ולא מטעם נקב ׳ אשכחנא פתרי לייסב דברי הר"מ הנ"ל והוא שנאמר דמ"ש הר"מ חסר מגוף הריאה ולא ניקבה כל כוונתו בכה"ג שנחסר נקב מפולש מעל"ע והקרום הולך בתוך הנקב דמ"מ טריפה מטעם חסרון. ומעתה לפי"ז תו לא תיקשי מ"ט לא מוקמי' בש"ס דמה דתנן או שחסרה איירי בכה"ג דא"כ אכתי תיקשי היינו ניקבה וכמו שפרשתי למעלה. דבשלמא החסרון מפולש רק יש כמו גומא נקמט בריאה והקרום עובר בתוך הגומא א"כ הרי אין כאן חסרון בקרום שהרי הקרום עובר על כל שטח הריאה בלי שום הפסק כלל ׳ רק שבכאן נחסר הבשר וע"כ נעשה כאן גומא. וע"כ תו א"ל בזה דהיינו ניקבה וכמו"ש למעלה ׳ משא"כ בכה"ג

שהוא מפולש מעבר לעבר, הרי החלל הסוא מפסיק ג"כ שאין הקרום עובר על כל שטח הריאה. שהרי במקום החלל אין כאן קרום, ומה לנו בכך במה שהקרום עובר בתוך החלל, הרי הקרום צריך לכסות את כל שטח הריאה, וכאן יש חלל באמצע הריאה שאין כאן לא קרום ולא בשר וא"כ הרי במקום הזה נחסר הקרום גם כן, וזה כבר ידענו דהסרון בקרום מטריף מכ"ש מנקב וכנ"ל ואכתי איכא לאקשויי היינו ניקבה וכנ"ל, וע"כ הוצרך בש"ס לאיקמי' כר"ש וא"ש, והנה לכאו' הי' נ"ל להביא ראי' לדברי האחרונים הנ"ל דבכה"ג טריפי' מטעם נקב, מהא דתנן במתני' הריאה שניקבה, וכבר עמדו ע"ז המהרמ"ש והפמ"ג ברא"ש יוסף מ"ט לא תנא קרומי הריאה שניקבו, וכמו דתנן ניקב קרום של מוח, דהא גם כאן עיקר פסול דנקב בריאה הוא בקרומי הריאה דוקא, אמנם לפי האמור י"ל דע"כ תנן במתני' הריאה שניקב' בסתימות לכלול בזה ב' ענינים, והוא הן שניקבו הקרומי' ולא הבשר או שניקב הבשר ולא הקרומים בכל גוונא טריפה, ומשכחת לה שינקב הבשר ולא הקרומים בהאי גוונא הנ"ל שיש נקב מפולש מעל"ע והקרום הולך בתוך הנקב, ומטרפי' לה מטעם נקיבת הריאה וכנ"ל, אמנם באמת הא ליתא, דגם לדעת האחרונים הנ"ל דמטרפיי מטעם נקב, עיקר טעמם בזה דמכ"ל שנברא כך ודילמא ניקב ואח"כ עלה בו קרום בהנקב ונסתם עי"ש בדבריהם, ואם כן ממילא טריפי' גם בכה"ג מפאת נקיבת הקרום ואכתי תיקשי מ"ט לא תנא קרומי הריאה שניקבו. או"ו נ"ל בזה כמו"ש המהרמ"ש והרא"ש יוסף בזה ע"ע, ומעתה שפיר י"ל כדעת הט"ז הנ"ל דבכה"ג אין להטריף רק מפאת חסרון והן הן דברי הר"מ הנ"ל ולפי האמור יצא לנו דגם הר"מ לא הטריף בחס' רק כשהוא מפולש מעל"ע וכנ"ל, ובכה"ג נרא' דגם שארי הפוסקים לא יחלוקו עליו בזה. ובטלה מחלוקת בזה בין הפוסקים, וכ"ז נראה ברור מאד לדעתי. **בסי'** ל"ט בש"ך סק"י, דאין סירכי בלא נקב. כ"ב המעיין היטב בדברי הר"מ בפ"ח יראה דס"ל דטריפי' מטעם חסר עי"ש שוב מצאתי בפרי תואר כאן סק"ז שכתב ג"כ כן לדעת הר"מ עי"ש, ויש להאריך בזה ואכ"מ ועי'.

בסי' מ"א (מחותן א"ז הגאון מהרי"ל) בפמ"ג בש"ך סק"א או מבהמה שנשאר זית כ"ב והוא תמוה, ונראה שט"ס וצ"ל ניטל זית במקום. טרפשא כו' ודו"ק.

בסי' מ"ד בדין נמצאו אבנים בכולי' ומבואר בש"ד דכשרה, רק אם נמצאו האבנים במקום חרין נחלקו האחרונים הרב בתו"ח הכשיר והש"ך בס"ק י"א הביא בשם רש"ל וב"ח לאסור, והנראה מדברי הש"ך שדעתו נוטה לדעת הרב. רק עמ"ש הרב שגם דעת הא"ח כ"ה רק דנקיט מעשה שהי' כך הי' הקשה ע"ז דמדברי הא"ח משמע דדוקא נקיט מדסיים דגרסי' דמקון חרין כו' עי' בבי', וכ"כ הפר"ח שם סק"ח דנראה עיקר כדעת הרב אעפי' שא"כ כן מדברי הא"ח שהביא הבי'

ובאמת שלכאורה דברי הרב תמוהין מאד היך לא ראה סיום דברי הא״ח שעיקר התירו משום דבעי במקום הרין דוקא, ולא עד מקום הרין והתבו״ש סק״ט תמה ג״כ על הרב כנ״ל, ועי״כ כתב הוא ז״ל להשוות דברי הרוקח עם הא״ח, באומרו דב׳ מיני אבנים הן, יש מיני אבנים שבאין מבחוץ ע״י שתייה מים שאינן נקיים ובזה איירי הרוקח דאין בזה לקותא כלל דכמו שבאו מבחוץ כן ילכו משם לגיד הערוה ועי״כ אפי׳ נמצאו בלובן כשר. ויש מיני אבנים שנולדו בכליות ומפאת איזה מכה שיש בכליות וכמו״ש הר״ן בתשו׳ הביאו הב״י בסי׳ קל״א, והנה שגם הם יורדין ישם ובאין עד השתן עכ״ל לקית הכליית הוא, ולהכי אי אשתכחו אבנים אלו במקום הרין טריפה, עי״ש דבריו, והנה בדברי הרב בתו״ח מבואר להדי׳ דלא איירי באבנים שבאו מבחוץ כאופן הא׳ של התב״ש הנ״ל שהרי כתב שם שדרך האבן לגדל בכליות והוא מ״ה רופאים כו׳ הנה מבואר דאיירי באבני׳ שנתהוו בכליות וכאופן הב׳ של התבו״ש הנ״ל, ועכ״ז הכשיר אפי׳ נמצאו במקום הרין.

אמנם מה שנתקשו האחרונים הנ״ל בדברי הרב, אחר העיון בזה דלק״מ. ואדרבה גם הרב פי׳ דברי הא״ח כמו״ש התבו״ש, ועפי״ז כתב דבריו שם דגם הא״ח ס״ל כמו״ש הרוקח, וכמו״ש בס״ד הנה ז״ל הא״ח כפי שהובא בב״י ומעשה הי׳ כו׳ שנמצאו בכולי׳ אבנים קטנים כו׳ ובמקום הרין פי׳ בריאה והאבנים עד מקום הרין והכשירה משום דגרסי׳ במקום הרין ופי׳ במקום הרין דוקא ול״א עד מקום הרין עכ״ל, והרב בתו״ח כלל כ״ט דין וא״ו הביא תחלה דברי הב״י בשם הרוקח דאם נמצא אבן בכולי׳ כשרה כי משם יורד לגיד הערוה, ואח״ז כתב וז״ל ובשם א״ח כתב מעשה שהי׳ אבנים קטנים בכולי׳ עד מקום הרין, ושם הי׳ שלם והכשירוהו עכ״ל, ולפי דברי הרוקח משמע דאפי׳ נמצאו האבנים במקום הרין כשר. משום דהיינו רביתייהו ואכשר דגם הא״ח מודה בכך אלא שנקיט המעשה כמו שהי׳ כו׳ עי״ש, והנה גם הרב פי׳ דברי הא״ח כמו״ש התבו״ש דהאבנים נתהוו בתוך הכליות מלקות הכולי׳ ועי״כ לא הכשיר הא״ח כ״א מטעם דעיקר הטריפות במקום הרין תלי׳ וכאן הרי מקום הרין הוא בריא ושלם, אולם הא״ח כתב בשאלתו ב׳ ענינים שמקום הרין הי׳ בריא והאבנים לא הי׳ רק עד מקום הרין, והנה האופן הא׳ שמ״ה הוא בריא ודאי נצרך הוא לעיקר ההיתר, דאם הי׳ לקותא גם במ״ה ודאי דטריפה ועי״כ הוצרך לומר דמ״ה הי׳ בריא, והנה שהכולי׳ לקתה לא איכפת לן בזה כיון דמ״ה הוא שלם. אמנם מ״ש עוד הא״ח בשאלתו שהאבני׳ לא הי׳ רק עד מ״ה, זה לא נצרך כלל לעיקר ההיתר, דכיון דלקות הכולי׳ לא מעלה ולא מוריד לענין טריפות, ועיקר הטריפות בהרין תלי׳ וכיון שאנו רואין שהרין הוא בריא יש להכשיר אפי׳ אם יש אבנים בתוך הרין

שהרי לנגד מ"ח הויין אבנים אלו כאילו באו מבחוץ באופן הא' שכתב התבו"ש דאמרי' דכשר דלעולם שבאו כן ילכו לגיד הערוה וכנ"ל וכמו כן נאמר כאן אפי' באו האבני' מן הכולי' לחרין הוי כאלו באו מעלמא כיון דלקות הכולי' אינו מזיק כלל. ומעתה שפיר כתב הרב דמ"ש הא"ת דהאבני' היו עד מ"ת אינו נצרך לעיקר הדין רק מעשה שהי' כך הי' אבל אה"נ דאפי' אם הי' האבנים בתוך החרין ג"כ כשר. כיון שאנו רואין שהחרין הוא בריא ושלם, והאבנים הבאים לו מתוך הכולי' דמי כאבנים האבנים מבחוץ דאמרי' דכשר אפי' נמצאו בתוך הלובן וכמו"ש התבו"ש בעצמו במין אבנים הא' וכנ"ל, ודברי הרב נכונים וברורים ואין בהם שום קושי', גם יראה אשר בזה לא יהי' שום חולק על הרב, דמ"ש הש"ך דמהרש"ל והב"ח חולקים, הנה ספר הב"ח אינו לפני, אולם ספר היש"ש לפני הוא ועיינתי בו בפ' א"ט דין פ"ז והנה לא כתב שם רק שהלובן יהי' קיים בשלימותו עי"ש, והא ודאי כן הוא גם לדעת הרב דאם יש לקותא בלובן, ודאי דטריפה אך אם הוא בריא כשר אפי' אם נמצאו אבני' גם בתוך הלובן, ולא נזכר בזה טריפות רק בתב"ש שכתב בהדי' דאי אישתכחו אבנים אלו במ"ח טריפה כו' עי"ש אמנם יחיד הוא בדבר זה ודעת הרב מבוארת להיפך, וכן הסכימו האחרונים וכנ"ל, והכי נקטינן.

שם בט"ז סק"ד לבאר דין חסרון מבפנים בכולי', כי ראיתי בזה מחלוקת בין הפוסקים, וכמו"ש בס"ד, הרש"ל ביש"ש כתב דחסרון מבפנים בכולי' לא שמי' חסרון וכ"ש הוא מריאה אך מ"מ לא בעי' שיתחיל המוססה מבחוץ דכיון דבעי' שיכנס הלקותא בתוך הלובן ה"ה מבחוץ עי"ש והובאו דבריו בט"ז סי' מ"ד סק"ד, ולפי הנראה הסכים עמו. וראיתי בתוי"ק שם שכתב ע"ד הרש"ל הנ"ל שלא הבין דבריו בזה דמאי פסקא, דכיון שנכנס בתוך הלובן ה"ה מבחוץ אטו מי לא עסקי' דהלקותא הוא מבפנים, ומגיע עד הלובן ג"כ מבפנים והלובן מבחוץ שלם כו' עי"ש. ואחר המחילה אומר שאמת אמר שלא הבין דברי רש"ל, דכוונתו פשוטה ומבוארת דאם נלקה הכולי' עם הלובן מקרי חסרון מבחוץ הגם שלא ניכר הלקותא מבחוץ, ומטעם דתרי מילי נינהו הכולי' והלובן, ומאחר שהם שני אברים, א"כ לולי הבשר שנדבק עם הלובן הרי הי' ניכר מבחוץ הלקותא על הלובן, ממילא נקרא חסרון מבחוץ, ודמי ממש למ"ש בריאה שנשפכה כקיתון דכשירה מטעם דחסרון מבפנים לא שמי' חסרון, ואמרו ע"ז גבי דקיימא סימפונותא, אבל אם נימוחו הסימפונות טריפה. ולא אמרי' דהוי חסרון מבפנים אחר שהסימפונות הם תוך הריאה, ה"ו מאחר שהסמפון הוא נפרד מבשר הריאה לגבי דידהו מיקרי חסרון מבחוץ מאחר שהטריפות מפאת עצמן, וה"ה כאן גבי לובן הכולי' כיון שהטריפות תלי' בי' לגבי דידי' מיקרי חסרון מבחוץ וזה ברור ׳

אמנם ראיתי בכרו"פ שהשיג על הרש"ל הנ"ל דא"כ איך אמרו בש"ס כשר בריאה פסיל בכולי' מוגלא. ולדברי הרש"ל הנ"ל מה בין ריאה לכולי' אם הוא מבפנים גם בכולי' כשירה, ואם הוא מבחוץ גם בריאה טריפה, א"ו שעיקר החילוק בין ריאה לכולי' דבריאה חסרון מבפנים לא שמי' חסרון ובכולי' הוי חסרון עי"ש.

ואני תמה על הכו"פ, דלדידי' יקשה ג"כ, מה חילוק יש בריאה בין לקותא דהמססה ללקותא דמוגלא דבהמססה אמרו בש"ס דפסול בזה ובזה כלומר בריאה ובכולי' ובמוגלא אמרו כשר בריאה ופסול בכולי' לפי גי' הרי"ף והרא"ש והרשב"א, ולדברי הכו"פ הנ"ל יקשה בממ"כ אם הוא מבפנים אף בהמססה כשר בריאה, וכמ"ש ריאה שנשפכה כקיתון כשרה ואם הוא מבחוץ גם במוגלא טריפה וכמ"ש הכו"פ הנ"ל, וראיתי בתוי"ק שהביא דברי הרשב"א בחי' ובתוס"א שכתב דלקותא ומוגלא תרי עניני נינהו, לקותא היינו המססה ופסול אף בריאה ומוגלא כשר בריאה, ונתקשה התוי"ק בזה דמאי נ"מ בין זל"ז, וסוף דבריו דאין כוונת הרשב"א לחלק ביניהם לענין דינא רק שמא דמילתא הכי הוי, לקותא מן הסתם היא מבחוץ. ומוגלא מן הסתם היא מבפנים עי"ש, ואין אלו רק דברי נביאות, ועכ"פ הי"ל לש"ס לחלק בלקותא גופא דאיכא מה דפסול בזה ובזה והיא הלקותא מבחוץ, ואיכא מה דכשר בריאה ופסול בכולי' והיא הלקותא מבפנים, ולמה זה סתמו ואמרו דלקותא פסול בזה ובזה, ומוגלא כשר בזה ופסול בזה, משמע דבלקותא דהיא המססה אין שום חילוק בין ריאה לכולי', וזוהי עיקר ראי' רש"ל דבהמססה אין חילוק בין ריאה לכולי' כמבואר למעיין ברש"ל שם. ולא מצאנו ע"ז ישוב ברור בדברי האחרונים הנ"ל, אולם הדבר ברור כמ"ש רש"ל דגם בכולי' חסרון מבפנים לא שמי' חסרון כמו בריאה אולם זהו בלקותא דהמססה, אמנם בלקותא דמוגלא תלי' במחלוקת הפוסקים וכמו שאבאר בס"ד, הנה הרי"ף והרמב"ם פסלי בריאה בועה של מים עכורים וסרוחים והרשב"א והרא"ש וסי' חלקו עליהם, אולם קושי' אחת הוסיף הרא"ש בזה מה שלא הזכיר הרשב"א, דהרא"ש הקשה על הרי"ף והר"מ הנ"ל מריאה שנשפכה כקיתון דכשרה ומסתמא המיחוי שבריאה הוא עכור ואפ"ה כשרה עי"ש, אמנם הרשב"א והר"מ השמיטו קושי' זו, ואדרבה נראה מדברי הרשב"א בחי' ובתוס"א גבי ריאה שנשפכה כקיתון דלא דמי לבועות, וכ"כ מדברי הש"ך בסי' ל"ז סק"ה דבועה כיון דבולטת לחוץ ואין בה מראה ריאה לא מיקרא חסרון מבפנים עי"ש.

והנראה דזה תלי' בהך פלוגתא דר"ש בר חפני וסי' אי בעי' במוגלא ומים עכורים שיגיע למקום חרין או לא, דהרא"ש שהכשיר בריאה בועה של מים עכורים מטעם חסרון מבפנים, בע"כ צ"ל דס"ל דבכולי' לא בעי' שיגיע למקום חרין

כדעת ר"ש בר תבני דאס נאמר דאף בכולי' אינו פסול במוגלא ומ"מ עד שיגיע למקום חרין, א"כ קשה מה בין ריאה לכולי' מאחר דגם בכולי' אינו פסול עד שיגיע למקום חרין א"כ הוי חסרון מבחוץ כמו"ש הרש"ל כנ"ל, ובכה"ג גם בריאה פסול. ומה זה חילקו בין ריאה לכולי' ואמרו כשר בזה פסול בזה, א"ו דס"ל כדעת ר"ש ב"ח דבמוגלא ממ"ע פסול אף לא הגיע למקום חרין, וא"כ לפי"ז פסלי' בכולי' במוגלא ומ"ע אפי' בחסרון בפנים משא"כ בריאה דכשר חסרון מבפנים וע"כ שפיר אמרו בש"ס כשר בזה פסול בזה. היינו מוגלא וה"ה מים עכורים, דבכולי' פסול אף בחסרון מבפנים משא"כ בריאה ועל לקותא דהמססה אמרו פסול בזה ובזה דמאחר דבהמססה גם בכולי' לא פסלי' עד שיגיע למקום חרין א"כ תו הוי חסרון מבחוץ כנ"ל, ובכה"ג פסול גם בריאה וא"ש, אמנם הרשב"א לטעמי' אזיל דס"ל דגם מוגלא ומים עכורים לא פסלי בכולי' עד שיגיעו למקום חרין וכמו"ש הב"י, ומעתה יקשה הא דמחלקי' בש"ס בין ריאה לכולי' במוגלא, מאחר דגם בכולי' לא מטרפי' עד שיגיע למקום חרין, וא"כ תו הוי חסרון מבחוץ כנ"ל ובכה"ג גם בריאה טריפה. ובע"כ צ"ל ביסוד זה דס"ל דמה שהבועה בולטת לחוץ ואין בה מראה ריאה מקרי חסרון מבחוץ וכנ"ל. ועכ"ז מכשרי' בריאה בועה של מוגלא. מכלל דבריאה לא הוי מוגלא לקותא כלל * ומעתה לפי"ז א"ש ג"כ מה שלא הקשה הרשב"א ע"ד הרי"ף והר"מ דמטרפי' בועה של מים עכורים בריאה וריאה שנשפכה כקיתון וכמו שהקשה הרא"ש כנ"ל ומשום דלדעת הרשב"א בע"כ צ"ל דבועה הבולטת מיקרי חסרון מבחוץ, ומה דמכשרי' בועה של מוגלא בריאה הוא מטעם דמוגלא לא חשיב לקותא כנ"ל, וא"כ במים עכורים שפיר י"ל דחשיבי לקותא וכיון דבועה מיקרי חסרון מבחוץ א"ש מה דמטרפי' הרי"ף והר"מ בועה של מים עכורים בריאה. ול"ד כלל לריאה שנשפכה כקיתון דהוי חסרון מבפנים וכנ"ל, וע"כ לא הקשה הרשב"א מזה ע"ד הרי"ף והר"מ וכאמור. ומ"ש בש"ס פסול בזה ובזה לקיתא כשר בזה ופסול בזה מוגלא עי' ברשב"א בתוה"א ד' ל"ג א' שפי' פסול בזה ובזה לקותא. דכשמעמי' אותן כפלי תלתי תלתי עי"ש וזה פסול גם בריאה. כשר בזה ופסול בזה מוגלא, היינו בועה הבולטת דמיקרא חסרון מבחוץ, ועכ"ז כשר בריאה ולדעת הרשב"א ה"ה במים עכורים לא פסלי דריאה כנ"ל, ומעתה תו לק"מ קושי' הכו"פ הנ"ל על הרש"ל וכמבואר בדברינו, ועי' ברש"ל ביש"ש דהגם שפסק דגם במוגלא ומ"ע לא פסלי' בכולי' בלא הגיע למקום חרין רק בבועה הבולטת והובאו דבריו בקיצור בט"ז סק"ו ועי' פמ"ג שם שביאר טעמו משום דבולטת הוי חסרון מבחוץ משא"כ בבועה בולטת לא הוי רק חסרון מבפנים עי"ש. עכ"ז לא החליט הרש"ל חילוקו הנ"ל, מטעם דחסרון מבפנים לא שמי' חסרון וכמו

* עיין [illegible]

שהחליט בהמססה, רק טרח להביא ראי' אחרות לזה עי"ש. והוא מטעם שכתבתי למעלה דבהמססה מבואר בש"ס דכולי' דיני' לריאה בזה, ועי"כ כמו דקיי"ל בריאה דחסרון מבפנים לא שמיי' חסרון כמו כן בכולי' משא"כ במוגלא דמבואר בש"ס דכולי' עדיפא בהא מריאה שפיר י"ל דבמוגלא הוי חסרון בפנים כמו חסרון מבחוץ לגבי כולי' וכמו שהוא באמת כן לדעת הרא"ש ככ"ל. ועי"כ הוצרך להביא ראי' אחרות לזה דגם במוגלא ל"ה חסרון בפנים שמי' חסרון בכולי'. וכדעת הרשב"א הנ"ל רק בזה חולק ע"ד הרשב"א דלהרשב"א גם בבולטת לא מטרפיי בכולי' עד שיגיע למקום חרין. דלהרשב"א אין טריפות כלל בכולי' לבדה. ואיהו ס"ל דבבולטת כוון דהוי חסרון מבחוץ מטרפיי במוגלא אפי' לא הגיע למקום חרין וכדעת ר"ש בר חפני וסיי' וכנ"ל.

היוצא מדברינו אלה דבהמססה לכ"ע אמרי' דחסרון מבפנים לא שמיי' חסרון בכולי' וכמו"ש הרש"ל והט"ז, ובמוגלא איפלגו בה רבוותא הרא"ש ס"ל דגם דאין חילוק בין בולטת לאינה בולטת דגם בבועה בולטת מיקרי חסרון מבפנים וגם באינה בולטת מטרפיי בכולי' אפי' לא הגיע למקום חרין. דבמוגלא ומים עכורים חסרון מבפנים שמיי' חסרון בכולי' ולדעת הרשב"א בועה בולטת מיקרי חסרון מבחוץ, ואמנם עכ"ז ס"ל דלא מטרפיי בכולי' אפי' בבולטת עד שיגיע למקום חרין, משום דס"ל דבכולי' לבדה אין בה

שום טריפות כלל, והרש"ל הכריע בזה דאם היא בולטת דמיקרי חסרון מבחוץ מטרפיי במוגלא ומ"ע אפי' לא הגיע למקום חרין, ובאינה בולטת לא מטרפיי עד שיגיע למקום חרין. דהגם דבמוגלא ומ"ע מטרפיי אפי' בכולי' לבדה כדעת ר"ש בר חפני, עכ"ז כל שלא הגיע למקום חרין הוי חסרון מבפנים ולא שמיי' חסרון וכנ"ל. ולפי"ז נ"ל דגם לדעת רש"ל לא בעי' במוגלא ומ"ע שיגיעו בתוך החרין דוקא. רק כיון שהגיעו עד מקום חרין ולא עד בכלל, ג"כ טריפה, דמאחר דבמוגלא ומ"ע יש טריפות בכולי' לבדה ומה דבעי' שיגיע למקום חרין הוא מטעם דזולת"ז מיקרי חסרון מבפנים א"כ כיון שהגיע הריעותא בכל בשר הכולי' עד מקום חרין ממש מיקרי חסרון מבחוץ וכמו"ש למעלה בביאור דברי רש"ל בזה ככלע"ד.

שם בט"ז סק"י ואפי' במים זכים בעי' שישתייר מקלתו כנ"ל.

שם בט"ז ס"ק י"ג שלא נתכוונו בזה רק אם כו' כנ"ל. **בסי'** מ"ח ס"ו לבאר בדין מחט שנמצא בעובי ב"ה ואינו תחוב רק מצד אחד, או בעי' לבדוק גם מצד הב' או לא בעי בדיקה, כי ראיתי בזה מבוכה גדולה בין הפוסקים, וכמו שאבאר בס"ד. הנה הרב"י כתב בספרו סי' מ"ח דאפי' אין המחט תחוב רק מצד א' אפ"ה בעי בדיקה בגד הב' אחר קורט דם, ושכן הוא דעת הרשב"א והר"ן, אמנם הביא שם דעת הרמב"ם והרא"ש דס"ל דלא בעי

בדיקה כלל עי"ש דבריו, ובשו"ע שם פסק כדעת הרשב"א והר"ן ז"ל. וכן הסכים עמו הפר"ח עי"ש, והש"ך שם בס"ק כ"ג חלק ע"ז וכתב דאף הרשב"א בתשו' לא אסר רק באם לא בדק אם ניקב לחוץ דאז לא יצאתה הבהמה מהריעותא שבה. אבל אם ראה שלא ניקב לחוץ רק שלא בדק שם אחר הקו"ד לא מצאנו בדברי הרשב"א שיאסור בזה. עי"ש דבריו, וכן הסכים התב"ש שם. והוסיף לומר דגם הא דבדק רבי בש"ס ד' כ"א בגד הבי. לא כיוון כלל לבדק אחר קו"ד דאינו צריך לבדוק כלל ע"ז רק שרצה לראות נקוב לחוץ וממילא מצא שם קו"ד עי"ש דבריו באורך, ובמה"כ נעלם מהם בלי ספק דברי הרשב"א בחי' לחולין ד' כ"א עי"ש בד"ה לא נמצא עליו קו"ד שכתב בהדי' שצריך לבדוק בגד הבי' אחר קו"ד והוכיח כן מהך עובדא דרבי עי"ש. וברור שלזה כיון הב"י במ"ש שכן דעת הרשב"א להצריך בדיקה, ומ"ש עוד הב"י שכ"ה דעת הר"ן. כיון למ"ש הר"ן על שיטת רש"י שדקדק מדתנא בברייתא ב"ה. ושביק להמסס בר זוגי' מכלל דבהמסס מצד א' טריפ'. ומשום דכיון שעור שלו דק חיישי' שמא קרוס עלה בו ונסתם, והקשה ע"ז הר"ן שם דאף לפי"ז יקשה למה לא תנא המסס בהך ברייתא דהא גם בב"ה דתנא בה דמצד א' כשירה, לא מתכשרה אלא בבדיקה וכמוכח מעובדא דרבי וכמו כן בהמסס, ודאי דאף לחששא דרש"י מתכשרה עכ"פ בבדיקה וא"כ אין חילוק כלל בין זל"ז והדק"ל מ"ט לא תני

המסס בברייתא. א"ו ע"כ צ"ל דמה דתני בברייתא ב"ה לרבותא נקטי' וה"ה להמסס כו' עי"ש (וכ"כ הרשב"א בחי' יבמות ע"ה עי"ש) והא נאמר דס"ל להר"ן דלא בעי בדיקה בב"ה רק לראות אי נקוב לחוץ, אבל אחר שראינו שלא נקב לחוץ תו לא צריך לבדיק אחר הקו"ד וכדעת הש"ך והתב"ש הנ"ל, אם כן ליכא הוכרך הר"ן לידחק בכי' הברייתא במה דלא תנא רק ב"ה, והרי לענין זה מודי הר"ן לדעת רש"י דבעי' בדיקה בהמסס והא ודאי דלפי"ז בעי' בהמסס בדיקה אחר קו"ד ובבדיק מעכבת בי' אף בדיעבד, דהא אכי' להאי חששא דשמא קרוס עלה בו בעי' למיבדקי' וכמבואר בדברי הר"ן שם. וא"כ הא א"ש בפשיטות מה דלא תנא בברייתא רק ב"ה ולא המסס, ולמה הוצרך הר"ן לדחק בזה. א"ו דס"ל להר"ן דגם בב"ה בעי' למבדקי' גם אחר קו"ד. וכמו בהמסס ואין שום חילוק ביניהם כלל ועכ"כ הוצרך לומר דמה דתנא בברייתא ב"ה היא לרבותא וה"ה להמסס וכנ"ל. ומ"ש הרשב"א בתשו' סי' רס"ו דרבי בדק לראות אי נקיב לחוץ ולא מצא נקב רק דם כו' עי"ש והוכיח התב"ש מזה דלא הוצרך רבי לבדוק אחר קו"ד רק שרצה לראות אי נקיב לחוץ וממילא מצא קו"ד עי"ש לענ"ד אין מזה שום ראי' כלל. דהמעיין שם היטב יראה דלא נחית שם הרשב"א לדין זה כלל רק כל עיקרו לא בא כ"א להמציא מדעת השואל (הוא הרב ר' יונתן) שם שכתב שם דאפי' אם ראינו שנקוב לחוץ, מ"מ אי ליכא

קו״ד כשירה, והוציא דין זה מעובדא דרבי דסיבר דהך עובדא דרבי הי׳ נקוב מ״ב גדדים ועכ״ז לא הטריף רבי רק בקו״ד, וע״ז השיב לו הרשב״א דאינו כן וע״כ לא קאמרי׳ בש״ס דבעי׳ קו״ד, רק היכי שהמחט תחוב מב׳ צדדים דהשתא איכא למימר אם איתא דמחיים הוי כיון דאיכא מחט הו״ל למיסרך, אבל היכי שאין המחט תחוב רק מצד א׳ ואנו רואין שניקב לחוץ טריפה אף בלי קו״ד. והסיא עובדא דרבי נא הי׳ כלל ניקב לחוץ, וזהו שהי׳ רוצה לבדוק עתה אם ניקב לחוץ ואילו הי׳ מוצאי׳ שניקב לחוץ ודאי הי׳ מטריף אותו אף בלי קו״ד רק דהם לא מצא נקב לחוץ וע״כ לא הטריף אותו רק בשביל הקו״ד׳ זהו תורף דברי הרשב״א בתשו׳ הנ״ל ודוק בדבריו שם תמצא כמו״ש.

וממוצא דבר אתה למד דמ״ש הרשב״א דרבי׳ בדק לראות אם נקוב לחוץ אין הכוונה כמו שהבין התב״ש דאינו צריך רק ע״ז וכנ״ל. אלא אדרבה לרבותא כתב הרשב״א כן, דגם ע״ז כיון רבי לבדוק אם נקוב לחוץ, ואם הי׳ מוצא שניקב לחוץ הי׳ מטריף אותו גם בשביל זה לחוד ולהוציא מדעת השואל דס״ל דרבי לא בדק רק אחר קו״ד וכנ״ל. אבל ודאי דבעי׳ לבדוק אחר קו״ד דזה פשוט מאד ולא עסיק הרשב״א שם כלל בזה וכאמור, וכבר הדבר מוכרע מדבריו שבה״י שכתב בהדי׳ דבעי׳ למבדק אחר קו״ד וכמ״ש למעלה, שוב ראיתי בתוי״ק שם שכתב ג״כ דדעת הרשב״א והר״ן דבעי׳ בדיקה אחר קו״ד ומעכבת

אף בדיעבד, רק שדחק א״ע בדברי התשו׳ הרשב״א הנ״ל עי״ש וכבר ישבתי זה ת״ל ברווחה. וכאמור וכן נלע״ד להוכיח מדברי המרדכי פ׳ א״ט שכתב בשם ראב״י שקיבל מאבא מורו, שהחילוק בין ניקב מצ״א לניקב מ״ב צדדים הוא דבניקב מצ״א בעי׳ שיהי׳ דווקא הקו״ד נגד פי המחט הא לא״ה כשירה, ובניקב מב״צ אפי׳ אם הקו״ד סביבות הנקב טריפה, ועי״ש שכתב שכ״מ מפירש״י, וכ״כ ר״ת וכ״ה דעת ריב״א עי״ש. וכ״כ בהג״א שם, ולכאורה תיקשי מי דחקם לחלק בכה״ג מה דמשמע מש״ס לכאורה להדי׳ להיפך, דהא אמרי׳ בש״ס אם איתא מסרך הוי סריך, משמע דוקא על המחט, יותר הי״ל לחלק בפשיטות בין ניקב מצד א׳ לניקב מב׳ צדדים, דבניקב מצד א׳ לא בעי׳ כלל למבדק בתר הקו״ד, א״כ בעי׳ למיבדק עכ״פ אם מלאו והדיאו דתו א״א למבדק כשירה משא״כ בניקב מ״ב צדדים, דבעי׳ למיבדק אחר קו״ד, והיכי דא״א למיבדקי׳ כגון שמלאו והדיאו טריפ׳, וכן מצאתי ביש״ש פ׳ א״ט סי׳ ס״א שחלק באמת על הפוסקי׳ הנ״ל מטעם דבש״ס לא משמע כן, וחילק בין צ״א לב״ב צדדי׳ בחילוק שכתבתי למעלה עי״ש, אמנם נרא׳ כי הפוסקים הנ״ל ס״ל כדעת הרשב״א והר״ן הנ״ל דאף בניקב מצ״א בעי׳ למיבדק אחר קו״ד. והבדיקה מעכבת אפי׳ בדיעבד היכי דא״א למיבדקי׳ וכגון שמלאו והדיאו וכנ״ל, וע״כ בע״כ הוצרכו לפרש דהחילוק בין ניקב מצ״א לניקב ב״ב צדדים דבניקב ב״ב צדדים טריפה אפי׳ אם הקו״ד

הוא סגיבות הנקב וכנ״ל, וכן כתב בב״י דלדעת הרשב״א והר״ן הנ״ל נ״ל דהחילוק בין ניקב מנ״א לניקב מב׳ צדדים באופן שכתבו הפוסקים הנ״ל עי״ש. *) וא״ל דאכתי תיקשי על המרדכי בשם הפוסקים הנ״ל דליתא לא כתבי הך נ״מ בין מנ״א לניקב מ״ב צדדים. דבניקב מנ״א בעי׳ שיהי׳ הקו״ד דוקא מבחוץ ומשא״כ בניקב מ״ב צדדים דאפי׳ אם הקו״ד מבפני׳ טריפה וכמו״ש הפוסקים ע״ע, הא ע״כ צ״ל דמהא ליכא למשמע מינה והדא מתרי ותלת נקטי וה״ה לאידך. אך אחרי העיון הא ליתא וכמו״ש למעלה דאם הוי אפשר להם לחלק בענין אחר בין נ״א לב׳ צדדים, לא הוי להם לחלק באופן זה שכתבו דמשמע לכאורה בש״ס להיפך וכנ״ל, א״ו דס״ל דזולת זה אין שום חילוק כלל בין ניקב מנ״א לב׳ צדדים. והא שלא כתבי החילוק הזה שכתבתי בסמוך, לזה י״ל דס״ל להנך פוסקי׳ הנ״ל כדעת הראב״ד ז״ל בהשגות דגם בניקב מ״ב צדדים בעי׳ שיהי׳ הקו״ד מבחוץ, עי״ש ועי׳ תבו״ש ס״ק י״ב וי״ג ודו״ק, והנראה כי בזה נחלקו התוס׳ עם הרשב״א במשמעתא דישב לו קוץ בוושט דהתוס׳ ס״ל גם דבעי׳ דוקא שיהי׳ קו״ד הא לא״ה כשירה, והוא מטעם דס״ל דאפי׳ היכי דניקב מ״ב צדדים בעי׳ שיהי׳ קו״ד מבחוץ דוקא, וגם הא לא שייך לומר אימור אוכלין ומשקין שטפוהו, וע״כ שפיר כתבי דאם אין בו קו״ד מבחוץ כשירה, אמנם הרשב״א והר״ן ס״ל דאם ניקב מ״ב צדדים טריפה אף אם הקו״ד הי׳ מבפני׳, וע״כ שפיר כתבו דבוושט מאחר דחיישינן שמא הבריא טריפה אפי׳ ליכא קו״ד דאמרי׳ אימור אוכלין ומשקין שטפוהו, וכמבואר בדבריהם (ולפי״ז לדעת הרשב״א והר״ן בהיות לא צריכין לחלק כמו שחילקו הפוסקים הנ״ל דשפיר אפשר לחלק באופן שכתבתי בסמוך וע״כ כתבו באמת בטוש״ע דבעי׳ דוקא סגיבות המחט, אבל סגיבות הנקב כשר אף בניקב מ״ב צדדים וכמו״ש הרש״ל ביש״ש הנ״ל עי״ש היטב ודו״ק.) עכ״פ הנה מבואר מדעת כל הפוסקים הנ״ל דאף אם לא ניקב רק מנ״א בעי׳ לאיבדק אחר קו״ד והבדיקה מעכבת אף בדיעבד וכנ״ל, וכן נ״ל להוכיח מן הש״ס בד׳ נ״א א׳, דאפי׳ אם לא ניקב רק מצד א׳ הבדיקה מעכבת בו אף בדיעבד, דאל״ה תיקשי טובא על רב עוירא דאתא ממערבא ואמר שמעתתא משמי׳ דרבי דאף בניקב מנ״א טריפה, איך טעה בזה לומר הלכה בשם רבי וזה שנאה עלה על לבו מעולם שהרי הוא עצמו אמר לאביי דרבי

*) והנה שבהגה״ה כתב בשם הראב״י שגם בניקב מ״ב צדדים הי׳ מסופק אם הבדיקה מעכבת בדיעבד עי״ש, הא ודאי דלא שבקי׳ פשיטות׳ דהרשב״א מקמי׳ ספיקא דהראב״י ובפרט שכבר הסכימו לזה כל הפוסקים, דבניקב מ״ב צדדים הבדיקה מעכבת אף בדיעבד ע״ע, ומעתה ממילא דה״ה בניקב מנ״א וכמבואר מדברי הפוסקים הנ״ל דעיקר החילוק הוא בין ניקב מנ״א לניקב מ״ב צדדים הוא בענין הקו״ד אין יהי׳ אם סגיבות המחט או על פי הנקב. אבל זולת זה אין שום חילוק בין ניקב מנ״א לניקב מ״ב צדדים וכאמור בפנים ודו״ק.

סיים בדבריו דע״כ הטריף מטעם דאם אין שם מכה קו״ד מניין, הרי מבואר בהדיי דרבי לא הטריף רק בקו״ד, ומשום דמזה ראיי דודאי ניקב לחוץ· אבל בניקב מנ״א להוד הדבר פשוט דכשר ולא יטעה בזה אף דרדקי דבי רב· ואיך פסיק רב עוירא למילתא ואמר משמיי דרבי דאף בניקב מנ״א טריפה, ולכאורה לא היי רב· עוירא קטלי קניי באגמא, והיותר תימא על אביי שהסכים עמו בגוף הדין והדרבה א״ל דמילתא דפשיטא היי ומתניי היא וזה פליאה נשגבה שהרי ע״כ נ״ל שהיי לרב עוירא איזה טעות בזה, וא״כ הי״ל לאביי להחזירו מטעותו והי״ל לומר דש״ה שהיי קו״ד מבחוץ, אבל בל״ז כשר. ולא כס״ד דר״ע דאף מנ״א טריפה, איברא נראה פיי הסוגיי דהכה בברייתא מחלקינן בין נ״א ל״ב נדדים דמנ״א כשרה ומ״ב נדדים טריפה, והוקשה לרב עוירא היך פסקא תנא למילתא לחלק בין נ״א ל״ב נדדים והא גם בניקב מ״ב נדדים אינה נטרפת רק בקו״ד וכמבואר בברייתא ובקו״ד פשיטא דגם בנ״א טריפה, וע״כ פיי ר״ע דהא דקתני בברייתא לחלק בין ניקב מנ״א ל״ב נדדים איירי באופן דא״א תו למבדקיי אחר הקו״ד וכגון שמלאהו או הדיחו דבזה תניא דמנ״א כשרה ומ״ב נדדים טריפה, ומשום דמנ״א אין צורך כלל לבדוק אחר הקו״ד משא״כ בניקב מב׳ נדדין בע״כ צריך לבדוק אחר הקו״ד ואם לא בדק טריפה (וכמו״ש באמת הרש״ל והמעד״מ לחלק בזה עי״ש), כן היי סובר רב עוירא בפיי הברייתא וע״כ כשראה רב עוירא שרבי בדק אחר הקו״ד אף בניקב מנ״א וזה לא מסתבר ליי לומר דרבי במקרה עשה וכמו״ש התבו״ש עי״ש, אשר דייק מזה דרבי ס״ל דגם בניקב מנ״א צריך למיבדק אחר קו״ד. וממילא היכי דאי אפשר למבדק טריפה וכמו בכל מקום דצריך בדיקה, וא״כ לפי״ז ע״כ פליג רבי אהך ברייתא המחלקת בין ניקב מנ״א לניקב מ״ב נדדים, דלפי סברת רבי אין שום חילוק ביניהם וכנ״ל, וע״כ שפיר אמר רב עוירא לפי הבנתו, משמיי דרבי דאף בניקב מנד אי׳ טריפה וכמו בניקב מ״ב נדדים והיינו באם יהיי קו״ד מבחוץ, ואם לא אפשר למבדק טריפה.

אך כל זה לפי הבנת רב עוירא בהך ברייתא הנ״ל· אמנם באמת גם תנא דברייתא ס״ל הכי דגם בניקב מנ״א בעיי בדיקה אחר קו״ד והבדיקה מעכבת אף בדיעבד, והא דמחלק תנא דברייתא בין ניקב מנ״א לניקב מב׳ נדדים, הוא לענין אם הקו״ד הוא סבובות הנקב וכמו״ש המרדכי בשם ראב״י או לענין אם ליכא קו״ד מבחוץ רק מבפנים וכמו״ש למעלה וע״כ כששמע אביי משמיי דרבי דלא ס״ל כלל לחלק בין נ״א ל״ב נדדים תמה מתחלה ע״ז, אך לאחר ששמע גוף העובדא שהיי הקו״ד מבחוץ וגם היי כנגד פי המחט וכמו״ש רב״י שם בד״ה מנא, אמר שאין בזה שום חידוש דהוא ודאי דטריפה בכה״ג, וגם זה דשמעי׳ מעובדא דרבי דבעי׳ בדיק׳ ג״כ הוא דבר פשוט וכמו״ש הט״ז בסימן מ״ח עי״ש, (והנם דעולא ס״ל בווסט דלא

קיימי׳ שמא הברי׳ ולדברי המפרשים הבריא ניקב א״כ ל״ה כלל לעולא דשמא ניקב לחוץ ומ״מ שפיר י״ל דלאביי הוי׳ פשוט הדבר להיפך דודאי קיימי׳ שמא ניקב לחוץ מאחר דאיכא ריעותא וכמו דקיימי׳ לספק דרוסה ודו״ק). כנ״ל בפי׳ דשמעתין, ומעתה לפי האמור הדבר מבואר באר היטב דודאי בעי׳ למבדק אחר קו״ד אף בניקב מג״א והבדיקה מעכבת אף בדיעבד וכדעת הרשב״א והר״ן הנ״ל. וראיתי בתוי״ק שכתב על האי דינא הנ״ל שהדבר תלוי במחלקת הפוסקים בסוגי׳ דישב לו קוץ בוושט, דמאן דמפרש לה התם הבריא נתרפא. א״כ ע״כ נ״ל לדידהו דהא דל״ח בב״ה שמא הבריא נתרפא הוא מטעם דכיון דמונח נייחא אם היתא שניקב לחוץ לא הוי׳ המוקט חוזר לתוכו וכמ״ש הרא״ש בשם ר״ת, וכיון שכן א״כ ממילא אינו צריך בדיקה כלל בב״ה ומטעם האמור. דודאי לא ניקב לחוץ וכנ״ל, אומנם מאן דמצריך בדיקה בב״ה ע״כ לית לי׳ האי חילוקא הנ״ל שכתב הרא״ש בשם ר״ת וס״ל דב״ה דומי לוושט והא דל״ח בב״ה שמא נתרפאה, הוא מטעם דל״ח גם בוושט לשמא נתרפא ומפרש להא דאיירי׳ בוושט דקיימי׳ שיוא הבריא. דכי׳ ניקב׳ ועפ״י הנחה זו תמה התוי״ק על המחבר שפסק בסי׳ ל״ג דקיימי׳ בוושט לשמא נתרפא וכאן בסי׳ מ״ח פסק כהרשב״א והר״ן דבעי׳ בדיקה בב״ה ולפי ההנחה הנ״ל הוי תרתי דסתרי אהדדי ועי״ש שהאריך בזה ולדידי חזי לי שאין הדבר כן ובמחכ״ת נראה שלא ירד לעומק העיון כלל, וכמו שאבאר בס״ד.

הנה כבר תמהו רבים על מ״ש הרא״ש בשמעתא דישב לו קוץ בושט דלרב אלפס יקשה מהא דתניא גבי המסס וב״ה דמגד א׳ כשירה. ועי״ש במה שרצה לדחק לחלק בין ב״ה לוושט לדעת הרב אלפס ולא עלתה בידו ולפום ריהטא הדברים תמוהין ומופלאין, איך לא זכר אחריתו, בי״ש בשם ר״ת בשמעתא דהיכא יש ה״ה היליך נקין בין וושט להיפך יש ה״ה והוא ז״ל לא חלק שם כלל על ר״ת בחילוקו זה אדרבה לפי הנראה הסכים עימו שם בזה. וא״כ לפ״ז ממילא דלק״מ גם אדברי רב אלפס, וכבר עמד ע״ז הפר״ח בסי׳ ל״ג ס״ק כ״ג ודחה דברי הרא״ש בשמעתא דישב לו קוץ בשתי ידים מפאת קושי׳ זו והתב״ש בסי׳ מ״ח סקי״ג דחק ליישב דברי הרא״ש הנ״ל בדוחק עצום אשר לא ניתן להאמר, והתוי״ק שם הניח דברי הרא״ש בצ״ע עי״ש, וראיתי להרב הגדול מוהר״א זלזן ני׳ מדרא״ד בספרו בית אפרים בקונטרס התשובות שלו סי׳ לו״ד שעמד ג״כ על דברי הרא״ש הנ״ל והאריך ליישב דברי הרא״ש באופן דחוק ורחוק כאשר יראה המעיין וכל ההנחות שלו אינן רק דברי נביאות בלי שום יסוד ורא׳ וגם יש להקשות בכיוה קושי׳ על דרכו שם, אך אין רצוני להאריך בזה. כי לענ״ד נראין דברי הרא״ש פשוטין וברורין וכמו שאבאר בס״ד, הנה לכאורה יש לעיין במ״ש הרא״ש בשם ר״ת לחלק בין וושט להמסס, דבהמסס אם הבריא לא הוי׳ המוקט

חוזר לתוכו עי"ש ולכאורה הדברים תמוהין ממה שאמרו בש"ס שם דאפי' ניקב מב' צדדים כשרה אי ליכא קו"ד משום דאמרי' דאחר שחיטה יצא לחוץ, והשתא אם אמרו סברא זו להקל, דאמרי' שמה שעתה נמצא נקוב לחוץ נעשה אחר שחיטה ע"י מישמוש הידים הוציאוהו לחוץ מבלי עיון, כ"ש דיש לנו לומר כן להחמיר באם שלא נמצא המחט תחוב רק בנ"א דשמא הי' נקוב לחוץ רק ע"י מישמוש הידים החזירוהו לפנים אחר השחיטה ולכאורה היא תמיהא רבתא, אולם הנראה לענ"ד ברור דהא ודאי דלענין חיוב הבדיקה לראות אי נקוב לחוץ או אי איכא קו"ד מבחוץ אין לחלק כלל בין ושט להמסס דאי נאמר דחיישינן בושט לשמא ניקב לחוץ ה"ה דאיכא למיחש כן בהמסס ובה"ה וכנ"ל, ולא כתב ר"ת לחלק בין המסס לושט, רק לענין האי חששא דשמא נתרפא. דרש"י ס"ל דגם בזה דמי המסס לושט. דאם נאמר דחיישי' בושט לשמא נתרפאה ה"ה דחיישי' גם כן בהמסס לזה, ועי"ז שפיר כתב ר"ת דלענין האי חששא דשמא נתרפא ל"ד המסס לושט, דדוקא בושט דבעי' בי' כו' שפיר יש לומר שהוחזר המחט לתוכו מחיים עי"ז ואחר זה העלה הנקב ארוכה. משא"כ בהמסס לא הי' המחט חוזר לתוכו מחיים. רק אחר שחיטה י"ל שהוחזר לתוכו ע"י מישמוש ידים וכנ"ל, וא"כ תו ליכא למיחש לשמא נתרפא. דהא אחר שחיטה בודאי לא יתרפא הנקב ודו"ק כנ"ל ברור בכוונת ר"ת.

ומעתה א"ש ג"כ דברי הרא"ש בשמעתא דישב לו קוץ בושט דאיהו לשיטתו אזיל שכתב בסוגיי' דהמסס ובה"ה דהא דתניא מצד א' כשרה אם הפכה ומצא קו"ד טריפה כו' עי"ש ומבואר מדבריו דס"ל דאינו צריך בדיקה כלל מצד הב' והביא עובדא דרבי במקרה הפכה, ודקדק כן מדתני' בברייתא בסתימות מצד א' כשרה מכלל דאינו צריך בדיקה כלל, וכ"כ הב"י בסי' הנ"ל דס"ל להרא"ש כן עי"ש, וכן נראה לדקדק מדברי הרי"ף דס"ל כן, מדלא הביא כלל הך עובדא דרבי ולא הביא רק הברייתא כצורתה מכלל דס"ל דמצד א' כשירה בלי שום בדיקה כלל, ומעתה שפיר הקשה הרא"ש על רב אלפס שפסק דחיישי' בושט לשמא הבריא מה בין זה לבה"ה דל"ח כלל לשמא ניקב לחוץ ולא צריך בדיקה כלל וכנ"ל והשתא תו ליכא למימר חילוקו של ר"ת הנ"ל וכמו"ש בסמוך דלענין חיוב הבדיקה אין לחלק כלל בין המסס ובה"ה לושט. ודברי רא"ש ברורים כשמש בצהרים בלי שום דוחק כלל, וכמבואר לכל מעיין בצדק, ועתה לפי האמור נתבטלו דברי התוי"ק הנ"ל, וצדקו דברי המחבר במ"ש בסי' ל"ג בושט דחיישי' לשמא נתרפא וכאן לענין המסס פסק דבדיקה בעי' אבל לשמא נתרפא ל"ח והוא מטעם דס"ל כחילוקו של ר"ת הנ"ל וכנ"ל. ובזה א"ש ג"כ דברי הרשב"א במה שהביא חילוקו של ר"ת הנ"ל ודחק התוי"ק לומר דלאו בכל מילי הסכים הרשב"א לר"ת עי"ש. אמנם למ"ש א"ש

הכל ברווחא, ובמ״ש א״ש נ״כ דברי ר״ת במה שחילק כאן בין המסס לושט, ולפימ״ש המרדכי בשם ר״ת לחלק בין נד א׳ לי״ב נדדים משמע דס״ל דגם בנד א׳ הבדיקה מעכבת וכמו״ש למעלה ולפי דברי התוי״ק הנ״ל הוה דברים סותרין, אמנם למ״ש א״ש ולפי״ז אזדא לה הוכחת התוי״ק מדברי הרמב״ם דפליג ארשב״א ור״ן דמצרכי בדיקה בנ״א מהא דפסק הרמב״ם גבי ושט דחיישי׳ שמא נתרפא, וא״כ ע״כ נ״ל דפליג על הרשב״א והר״ן לפי דרך התוי״ק הנ״ל, אמנם למ״ש אין הכרע מזה כלל, ושפיר י״ל דגם הרמב״ם ס״ל כוותייהו ומה שהוכיח בכ״מ ובב״י דהר״מ פליג על הרשב״א והר״ן מדסתם וכתב מנד א׳ כשרה ולא כתב כלל חיוב הבדיקה, עי״ש לענ״ד אין מזה שום ראי׳ כלל דהמעיין ברמב״ם שם יראה שלא כתב חיוב לבדוק גם בניקב מי״ב נדדים רק שכתב דאם נמצא טיפת דם במקום הנקב טריפה (כאן נסמן ולפי הנראה הי׳ מונח בצדו נייר שיכתב הג״ה ונאבד) ובע״כ נ״ל דכאן לא איירי הר״מ כלל מענין חיוב הבדיקה וסמך עמ״ש למעלה בפ״ג הכ״א דחיישי׳ בושט שמא הבריא וממילא ה״ה דחיישי׳ כאן בהמסס וב״ה עכ״פ לאצרוכי בדיקה וכמ״ש למעלה דלענין זה שוה המסס וב״ה לושט, וכאן איירי הר״מ לענין גוף הדין דאם שנמצא קו״ד במקום הנקב דמי״ב נדדים טריפה ומנד א׳ כשירה, ומה שתמה הלח״מ ע״ז דהא אם נמצא קו״ד, גם בנד א׳ טריפה וכמבואר מעובדא דרבי עי״ש לק״מ דכבר עמד הלח״מ שם על מ״ש הר״מ שאם נמצא קו״ד במקום הנקב טריפה ומדברי רש״י נראה דבעי׳ שיהי׳ הקו״ד דוקא על פי המחט עי״ש. ולדידי חזי לי דהדא קושי׳ מתורצת בחברתה דודאי אם לא ניקב רק מנד א׳ וכההיא עובדא דרבי בעי׳ שיהי הקו״ד דיקא נגד פי המחט וכמו״ש רש״י שם הא לא״ה כשרה, ובניקב מי״ב נדדים אף אם הקו״ד הוא במקום הנקב טריפה, וזהו עיקר החילוק בין ניקב מנד א׳ לניקב מי״ב נדדים וכמו״ש המרדכי בשם הפוסקים והבאתיו למעלה, ומה שלא כתב הר״מ דין זה דאם נמצא הקו״ד נגד פי המחט טריפה אף בניקב מנד א׳ וכההיא עובדא דרבי י״ל דכיון דאביי השיב לרב עוירא שדבר פשוט הוא מאד ומתני׳ היא המסס וב״ה שנקבו לחוץ ע״כ גם הר״מ לא הזכירו וסמך על מה שפסק שם בהלכה י״א דהמסס וב״ה שניקבו לחוץ טריפה (ותו דהא הר״מ איירי בשהמחט נקב מנד החוץ וא״כ בע״כ נ״ל דמ״ש מנ״א כשרה היינו בבדיקה, וסמך עמ״ש בפי״א וכמו״ש בכ״מ שם ובב״י סי׳ מ״ח עי״ש). וגם לפי ההי׳ הא׳ שכתב הב״י לדעת הרשב״א והר״ן דמה שלא הוזכר בברייתא דקו״ד מטריף אף בניקב מנד א׳ משום דעל הרוב אין בו קו״ד בניקב מנד א׳ עי״ש, א״כ כמו כן י״ל על דברי הר״מ, וכבר ידוע הוא שהר״מ נקיט סירכא דלישנא של הש״ס. והנראה שגם הב״י ראה וידע שאין הכרע כל כך מן הר״מ דפליג על הרשב״א והר״ן,

דאל"כ יקשה למה לא פסק בש"ע כדעת הר"מ שהרי הרא"ש ס"ל בהדיא דאינו צריך בדיקה, וגם מן הרי"ף יש להוכיח ג"כ דפליג על הרשב"א והר"ן כעין אותה הוכחה שהוכיח הב"י מן הר"מ שהרי גם הרי"ף השמיט עובדא דרבי בהלכותיו ולא הביא רק לשון הברייתא וכלישנא דהר"מ, וא"כ הנהו ג' עמודי עולם ס"ל דאינו צריך בדיקה הי"ל להב"י לפסק כוותייהו וכידוע דרך הב"י בכללי פסקא בזה, א"ו דלא ברירי לי' להב"י דהר"מ פליג על הרשב"א והר"ן וידע מזה דאיכא למידחי כמ"ש למעלה. ומיהא דגם מן הרי"ף אין לנו ראי' מוכרחת דפליג על הרשב"א והר"ן, דכמ"ש לדעת הר"מ כמו כן י"ל לדעת הרי"ף, ולא נשאר לנו מדעת המקילין רק הרא"ש לבד, וע"כ שפיר פסק הב"י כדעת הרשב"א והר"ן דרבים נינהו. אמנם לענ"ד נראה דבע"כ ס"ל להרי"ף והר"מ כדעת הרשב"א והר"ן. דאל"כ יקשה עלייהו קושי' הרא"ש על מ"ש דקיישי' בושט שמא הבריא דין ב' מחיים וב"ה וכבר כתבתי למעלה דדברי הרא"ש הנ"ל המה ברורים וישרים למאי דעת דידאי לענין חיוב הבדיקה אין בין חילוק כלל בין ושט לבהמה וב"ה. א"ו דס"ל להרי"ף והר"מ דגם בבהמה וב"ה בעי בדיקה בגד הב וזה דלא הזכירו חיוב הבדיקה לענין חיובא וב"ה היינו על מ"ש בושט דקיישי' וה"ה לחיובא וב"ה וכנ"ל, והשתא א"ש נ"כ דברי הטור בסי' מ"ח שסתם וכתב דבעי' בדיקה בבהמה וב"ה, ולכאורה תיקשי איך סתם בפשיטות

נגד דעת הרא"ש אביו וכנ"ל, אמנם למ"ש א"ש, דאזיל לשיטתו שכתב בסי' ל"ג דרוב הפוסקים פסקו דלא כעולא ודלא כדעת הרא"ש אביו, וע"כ שפיר סתם כאן בסי' מ"ח כדעת רוב הפוסקים, וראיתי בכר"פ סי' ל"ג סקי"ד שהקשה על מה שהקשה הרא"ש ארב אלפס מחיים וב"ה וכנ"ל, דאי"ה ענין זה לזה, שאני ושט דהוי ספק בשחיטה דהא נקובת הושט הוא נבלה ומיקרי איתחזק איסורא וע"כ שפיר פסק הרב אלפס דקיישי' לשמא הבריא משא"כ בבהמה וב"ה דאיכא למימר נשחטה הותרה ובחזקת היתר עומדת עיי"ש דבריו, ובמח"כ לא דק כלל, ולדבריו יקשה על דעת רש"י וסי' דס"ל דקיישי' בבהמה שמא הבריא וכמו דקיישי' בושט, והפוסקים החולקים ע"ז הוצרכו לחלק בין ושט לבהמה מטעם דשאני ושט דפעי' בי' כו' וכמבואר ברא"ש ורשב"א בשם ר"ת ובש"פ ולמה לא חילקו בפשיטות כמו שחילק הכר"פ הנ"ל דשאני ושט דהוי ספק בשחיטה וכנ"ל, אמנם באמת תמהני על הכר"פ הנ"ל הא בהדיא מבואר בש"ס פ' א"ט בשמעתא דישב לו קוץ בושט דזה מיקרי לא איתחזק איסורא עיי"ש ומ"ש הכר"פ דהוי איתחזק איסורא מטעם דהוי ספק בשחיטה, הוא סותר דמחזיקין מאיסור לאיסור, אמנם כבר הסכימו כל הפוסקי' דאינו כן וכמבואר להדיא בתוס' פ' ד' אחין ד' למ"ד ועי' בחי' רשב"א ליבמות שם. וא"ה יבואר אגלינו במקום אחר באורך מזה. עכ"פ דברי הכר"פ הנ"ל הם תמוהין ומופלאין.

נחזור לענינינו, דהדבר ברור דגם בהמסס ובה"כ בעי' בדיקה עכ"פ אף בניקב מגד א', וכמו דקיישי' בושט לשמא הבריא והם לא בדק כגון שאלהו או הדיתו טריפה וכדעת הרשב"א והר"ן הנ"ל וכ"ה דעת הרי"ף ורמב"ם ומרדכי בשם כמה פוסקים וכ"פ הטוש"ע והכי נקיטינן, ודלא כהפ"ת שהחליט בזה שהרי"ף והר"מ מקילי' בבדיקה זו וע"כ פסק להקל בדיעבד עי"ש דבריו, וכבר בררנו דגם הרי"ף והר"מ ע"כ ס"ל הכי וכנ"ל וע"כ אין שום צד להקל בזה הנלע"ד כהבנתי.

(**אמר** נכד הגאון המעתיק ביען שהזכיר א"ז הגאון ז"ל בביאור הנ"ל אודות אי מחזקי' מאיסור לאיסור אמרתי להגיה זאת ג"כ פה).

לבאר בדין אי מחזיקין מאיסור לאיסור כי ראיתי בזה מבוכה גדולה בין הפוסקים, וכמו שיבואר בדברינו באר היטב בס"ד... בפ' ד' אחין דף למד ב' אמרי' הא נתגרשה הערוה בספק גירושין הוי הצרה בחזקת היתר לשוק מטעם דהיתה עומדת מקודם הגירושין בחזקה זו, ועתוס' שם שהקשו דמכאן משמע דלא מחזקינן מאיסור לאיסור, ובפ"ק דחולין משמע דמחזקי' מאיסור לאיסור, וע"כ קיישי' לס"ד וגישב לו קוץ בושט קיישי' לשמא הבריא ועי"ש שתי' דשאני ס"ד דשכיח, וכמו כן ישב לו קוץ בושט ג"כ שכיח כו' עי"ש דבריהם, הנה מבואר בדברי התוס' הנ"ל דלא מחזקינן מאיסור לאיסור, והא דקיישי' לס"ד וכדומה הוא משום דשכיח טפי לאיסורא מלהתירא, וכ"כ המהר"מ לובלין בתשובה והש"ך בסי' כ"ן. וע"כ השיגו על הר"ב בד"מ סי' ל"א שהוציא מדברי התוס' הנ"ל דכל היכי שנולדה הריעותא מחיים ל"א נשחטה הותרה. שהדי כל מעיין בדברי תוס' הנ"ל יראה להדי' היפך זה וכאמור למעלה, והנה הרב הש"ך בסי' הנ"ל תי' דכוונת הרב הוא דלפי המסקנא דאביי ורבא שם דגם בגירושין אמרי' דהולכות וא"מ בספק קרוב לו כו' ע"כ דס"ל דל"א הך חזקה דאשה זו בחזקת היתר לשוק היא עומדת ודברי התוס' שם אינן רק לרבה עי"ש דבריו, והפר"ח בסי' כ"ט השיג ע"ז דא"כ מאי מקשי' התוס' שם מספק דרוסה, ודילמא הא דקיי"ל דקיישי' לס"ד הוא לפי המסקנא דמסקי אביי ורבא דל"א גם כאן אשה זו בחזקת היתר עומדת, א"ו דגם אביי ורבא ס"ל דאמרי' אשה זו בחזקת היתר היא רק דאפ"ה ס"ל דבעי' קלינה עי"ש דבריו. והתב"ש שם הסכים להפ"ח בהשגה זו, עי"ש. ולדעתי נראה דאין מזה השגה כלל על דברי הש"ך. דמ"ש הפר"ח דא"כ מאי מקשי' התוס' מס"ד ודילמא הוא באמת לפי המסקנא כו' וכנ"ל, דברי תימה הן דלפי"ז נצטרך לומר דרבה דס"ל כאן דאמרי' אשה זו בחזקת היתר עומדת ס"ל דל"ח לס"ד, והא ליתא דבהד"י מבואר בפ' א"ט ד' מ"ג ב' דרבה גופי' חייש לספק דרוסה וכדאמרי' שם ההיא ס"ד דאתאי לקמי' דרבה כנ"ל, ואמרי' תו שם משמי' דרבה

דושט אין לו בדיקה ומבחון כו׳ גכ״מ לס״ד ולשיטת התוס׳ בפ״ב ד׳ כ״ח דוקא בס״ד א״ל בדיקה, ולא בספק נקובה עי״ש הא קמן דרבה גופי׳ קא קייס לס״ד וע״כ שפיר הקשו התוס׳ ביבמות דלמה לא כשיודה בחזקת היתר וכדאית לי׳ לרבה כאן לענין צרת ערוה, ומה שהוצרכו התוס׳ שם בתירוצם ליישב ג״כ ההיא דישב לו קון בושט והרי שנכנס בין השורים ואע״ג דשם לא הוזכר כלל אם רבה ס״ל ג״כ דקיישי׳, ושפיר י״ל דפליג רבה אהנך מורות הנ״ל. גם ז״א דהא בהדי׳ מבואר בש״ס בההיא דישב לו קין ובההיא עובדא דהרי שנכנס בין השורים, דמאן דל״ה התם ע״כ ס״ל דל״ה לס״ד עי״ש הנה מבואר בהדי׳ דמאן דחיישי לס״ד קיישי נמי בהנך עובדא הנ״ל, וא״כ רבה דס״ל דקיישי׳ לס״ד וכנ״ל ע״כ דס״ל דקיישי׳ בהך דישב לו קין ובהך דהרי שנכנס לבין השוורים, וע״כ שפיר הוצרכו התוס׳ לתרץ גם הנך עובדא הנ״ל דלא תיקשי מהא דאמר רבה כאן אשה בחזקת היתר עומדת, הנה נתבאר לנו דהשגת הפר״ח על הש״ך אינה כלום, והא ודאי דפשטא דשמעתא משמע כמו״ש הש״ך דאביי ורבא פליגי אגוף הדין וס״ל דל״א כלל אשה זו בחזקת היתר עומדת. וכמבואר לכל מעיין, ותו דאם נאמר כדברי הפר״ח דהא דס״ל לאביי ורבא דגם בגירושין צריכה חליצה הוא מדרבנן דאחמרו רבנן להצריכה חליצה ופליגי אהך סברא דקאמר רבה דאם אתה אומר חולצת מתיבמות. יקשה הא אביי גופי׳ אית לי׳ הך סברא דאם אתה אומר חולצת כו׳ בקידוש׳, פ׳ האומר ד׳ ס׳ א׳ עי״ש ודוחק לומר דדווקא לר״י קא מבעי לי׳ התם אהך סברא ולי׳ לא ס״ל. ותו דברים יבמות ד׳ ד׳. א׳ פריך הש״ס בפשיטות אלמה לא אם אתה אומר חולצת כו׳ עי״ש מכלל דסברא פשוטה היא׳ והיותר קשה לרבא דאמר כל מה שיש בקידושין יש בגירושין כו׳, ליתני קילתא והכא ידענא חומרתא מכ״ש, דהא בגירושי׳ החזקה היא לשוק והחמירו חז״ל באיסור לאו להצריכה חליצה, ובקידושי׳ החזקה היא ליבם והחמירו חז״ל באיסור כרת להסרה ליבם, וא״כ לאשמועי׳ באיסור לאו והכא ידענא מכ״ש שהחמירו חז״ל ג״כ באיסור כרת דחמיר, משא״כ עתה דתנא רק בקידושי׳ הך דספק קרוב לו יש מקום לטעות דדוקא באיסור כרת חששו ולא באיסור לאו וכעין זה הקשה רבא בעצמו לאביי בב״מ ד׳ ל״א א׳ עי״ש, א״ו דס״ל לאביי ורבא דאין כאן משום תקחז״ל רק מה״ת הדין כן דחולצת וא״מ ובדאורייתא אין לחלק בין איסור לאו לאיסור כרת, הנה בררנו דדברי הש״ך יש להם מקום׳ ודלא כפר״ח שדחה דבריו בשתי ידים. אמנם מהא תברא לדברי הש״ך מהא דאמר רבא בפ׳ האשה בתרא ד׳ קי״ט ב׳ רישא חזקה ליבום כו׳ סיפא חזקה לשוק כו׳ עי״ש. והרי שם מיד שיצא בעלה עם צרתה למדה״י ודר שם ׳ איתרע חזקתה דליבום עפי׳ הרוב ׳ דרוב נשים מתעברות וילדו והרי אז היתה בחזקת איסור א״א ׳ וכיון

דאיתרע חזקתה מחייס אין כאן חזקה כלל רק רוב הנ"ל והדק"ל אמאי לא תכשא.
שם בסי' מ"ח בש"ך סקל"ט, ואם אין עליו קורט דם, דאם יש עליו ק"ד אפי' כו' כנ"ל. **בסי'** נ"ג בהג"ה ס"ב ויש אוסרין כו' נ"ב עי' לעיל סימן ל"ב בש"ך סק"ט מ"ש בשם הגהת מהרי"ח. **שם** בש"ך סק"ח בגלעות כשהשבר ברוחב אגודל מלומנים כנ"ל. **בסי'** נ"ד בפמ"ג בט"ז סק"א גילוי לדין זה אם נשברו, נ"ב עי' רש"י ביצה ל"ד א'. וכבר הרגיש בזה הפמ"ג עצמו באו"ח סי' תנ"א יע"ש. **בסי'** נ"ז בש"ך ס"ק י"ח. כתב בת"ה דהיכא דחזינן נ"ב דקפן אסור כו' כנ"ל ור"ל אע"ג דלא חזינן דהכה ודו"ק, ובזה א"ש מה שכתב דדברי השו"ע סתרי אהדדי לכאורה, ותו לק"מ מ"ש הש"ך עליו, ועי' מ"ש לקמן. **שם** סעי' י"א אע"פ שהוא בן תרבות, נ"ב שם בתה"ד הי' בדוב, וכאן בשו"ע ג"כ איירי באחרי דסליק ומיני בסעי' טית ובהנהו נראה דלא מהני כלל בהמו

ב"ת לרבנן דר"א בפ"ק דב"ק ד' ט"ו ב' וע"ש בד' ט"ז ב' ואם לענין ממון אמרו כן כ"ש לענין איסור ודו"ק היטב:
שם בש"ך ס"ק מ"ח. דחי' י"ב חדש כשרה נ"ב לענ"ד אין לסמוך ע"ז ועי' לעיל רס"י מ"ח מ"ש המנ"י בטור ומ"ש הב"ח עליו וכ"ה בתב"ש שם, והארכתי בזה במקום אחר. **שם** בס"ק נ"א, והשתא ניחא הא דהקשה, נ"ב דבריו צ"ע ודו"ק. **שם** בס"ק הנ"ל. דלא ס"ס מעליא הוא, נ"ב משום שאין הס"ס בגוף א' כמבואר לקמן בדיני ס"ס, ובזה א"ש דברי הש"ך לקמן סימן ס"ו סק"י, והמנ"י סבר דהטעם הוא משום דאין לעשות ס"ס בידים וע"כ השיג על הש"ך לקמן בסי' ס"ו הנ"ל. אמנם ז"א וכאן לא שייך דין זה, דאין לעשות ס"ס בידים, שהרי אין אנו מתירין לישראל רק לעכו"ם, אולם העיקר כמו"ש וא"ש. **בסי'** נ"ט סק"א בש"ך כתב מהרש"ל כו', נ"ב עי' נה"ך שהגי' בזה. **שם** בט"ז דדוקא שלשתן, נ"ב דבריו תמוהין מאד ועי'.

תמו החדושים ליו"ד עד סוף הלכות טריפות ובחלק השני יבואו אי"ה יתר החדושים ליו"ד והחדושים לחו"מ ואה"ע—החלק השני הוא כעת תחת מכבש הדפוס ואי"ה בקרוב יופיע לאור.

עיין בתיקונים והשמטות

קונטרס הדרת קודש

בו יבואר הדרן על כל המסכתות מסדר קדשים, ממס' זבחים עד סוף נדה, וגם יבואר הדרן על כל הש"ס ולחבר סופו בתחילתו כמין חומר

בשנת ה'ד'ר'ת קודש לפ"ק פה סייני.

הדרן א'

בעזה"י

הר"מ בפ"ד מ"ה מעה"ק הלכה י"ד פסק דבכל הזבחים בעי' שישחוט בתחלה לשם הזבח ולשם בעליו. ובדיעבד אם שחט בסתם בעולה ושלמים ה"ז כשר ועולה לבעלים לשם חובה ע"ש. ועכ"מ שם שדיקדק מדבריו דדוקא בעולה ושלמים כשר בסתם, אבל בחטאת ואשם ופסח לא עלה לחובה אפי' בסתם, ונתקשה בזה דבש"ס ריש זבחים מסקי' דסתמא כלשמן דמי, וממילא דה"ה בחטאת ופסח דכשר ועולה לבעלים ומאחר דדמי לשמן ע"ש. ולכאורה הי' אפ"ל בישוב דברי הר"מ הנ"ל בפשיטות דכיון דמסקי' בס"פ ב"ש מ"ו ב' דלשם חולין אינו מרצה ע"ש וכ"פ הר"מ בפט"ו מ"ה פס"מ הלכה ד' דלשם חולין לא עלה לבעלים לחובה ע"ש, א"כ ה"ה לסתמא דדמי לשוחט לשם חולין לרבנן דר"א דס"ל דשלא במינה לא מקריב בה וכדאמר רבא בד' נ' א' ע"ש וא"ש, אמנם באמת היא גופא תיקשי. דמאחר דאמרי' דלשם חולין דמי לסתמא. א"כ אם נאמר דסתמא כלשמן קאי. ה"ה לשם חולין ואף בחטאת ופסח עלה לחובה, דמה"ת נחלק ביניהם בזה וכקושי' הכ"מ הנ"ל, ואם נאמר דבחטאת ופסח לא עלו לחובה בשוחט לשם חולין א"כ ה"ה בסתמא, ובשארי זבחים נאמר דלא עלו לחובה, דבדיני' אלו לא מצאנו מקום בש"ס שחלק בזה בין חטאת ופסח לשארי זבחים, וכמ"ש הכ"מ וכאמור.

וקודם שנבא ליישב דברי הר"מ הנ"ל. נאמר מקודם, ההדרן על המ"ס ואחר נבא לבאר מה שנ"ל ביישוב דברי הר"מ הנ"ל.

זבחים ק"ג א' תנן במתני' אבל הזמן והנותר והטמא שוין בזה ובזה, ובסוף המס' ת"ר מנין לעשות זמן בבמה קטנה כבמה גדולה אמרה תורה לן ישרף ופיגול ישרף מה פיגול פסול בבמה כו' אף כלך לדרך זו אמרה תורה לן ישרף ויוצא ישרף מה יוצא כשר בבמה, כו' ת"ל וזאת תורת כו', ועי' רש"י שם שפי' דנותר ילפי' בגז"ש וטמא נמי בההיא פרשתא כתיב כו',

וזהו אכילת טומאה או טומאת בשר או טומאת הגוף' אולם הר"מ בפי' המשנה פי' טמא דמתני' היינו שלא יהי' טמא הכהן העובד עי"ש, וכ"ה לעיל בש"ס ט"ז א', ועי' צ"ק שהקשה, דמנ"ל הא, ומאחר דעיקר הלימוד הוא מקרא דזאת תורת ושם בפי' לא נזכר מענין טמא העובד, רק מדין אכילת בשר בטומאה, ושפיר י"ל דכהן העובד אפי' הוא טמא מותר בבמה כמו זר, ומה שנ"ל לומר בישוב זו, הנה במה דתני בברייתא אמרה תורה לן ישרף ופיגול ישרף כו'. הבה"ז מחקו וכתב ע"ז שהוא טעות מפורסם. והצ"ק כתב שלא ידע למה מחקו עי"ש, ותמהני למה לא ידע, והרי כל מעיין עומד משתומם ע"ז, דהא פיגול הוא מחשבת חוץ לזמנו, והרי עתה אנו דנין על הזמן אם הוא נוהג בבמה, ואם אינו נוהג בבמה, ממילא גם פיגול ליתא בבמה כלל, ואיך נלמוד זמן מפיגול, דמשמע דזה פשוט לן דפיגול נוהג בבמה, וז"פ ומבואר, אמנם להיות שבכל הנוסחאות שבש"ס איתא כן, ע"כ שמתי לבי לעיין בזה, יגעתי ומצאתי מקום ת"ל ליישב הנוסחא הישנה הנ"ל ושאין צורך למחקה וכמו"ש בס"ד.

הנה לכאורה יש להקשות עמ"ש בברייתא דנלמוד זמן מיוצא, והרי יוצא אין בו כרת, כמבואר לעיל כ"ז ב' וערש"י שם ובד' כ"ט א', וא"כ איכא למפרך מה יוצא שכן אינו בכרת אפי' במזבח, ומשא"כ לן דהיינו נותר שהוא בכרת, והנראה בזה דהנה לעיל כ"ח ב' וכ"ט א'. מסקינן דילפי' חוץ לזמנו וחוץ למקומו מחד קרא אריכא, והג"ש דעון עון לחייב כרת מוקמינן על חוץ לזמנו דדמי לנותר בז"ב, היינו זמן ובמה, והמיעוט דממנו מוקמינן על חוץ למקומו. עוד זאת מבואר שם דחוץ לזמנו דקרא קאי על ב' אכילות אכילת אדם ואכילת מזבח, והיינו שחושב לזרוק הדם או להקטיר אימורין למחר, ואזהרתי' מקרא דלא ילין חלב חגי ערש"י ק"ד ב' ותוס' כ"ו א' ד"ה מנין, ומעתה שוב לק"מ מ"ש למעלה, והוא שנאמר, דכל היכי דלית לן מיעוט למעט במה מסברא אי"ל לחלק בין במה גדולה לקטנה וכ"ה בהדיי ברש"י ק"כ א' ד"ה שחיטה וד"ה מומין' ועיקר ספיקן בנותר הוא משום דאפשר למילף בבנין אב מיוצא כמבואר בש"ס, ומעתה נאמר, דהא ודאי דאם נאמר דנילוף כלהו מיוצא דאינו נוהג בבמה, הא ודאי דאיכא למפרך מה ליוצא שכן אינו בכרת כנ"ל, שהרי אם נאמר דכולהו אינן נוהגין בבמה, א"כ כולהו שוין לענין במה, ומעתה אית לן לאוקמי' הג"ש דעון עון על חוץ לזמנו דדמי עכ"פ לנותר בדבר אחד, והוא דשניהם תלוין בזמן משא"כ חוץ למקומו' ולענין במה כולהו שוין להדדי. אולם עיקר קושי' הש"ס כאן דלא נילף רק נותר מאכילת אדם. דאינו נוהג בבמה כמו יוצא אבל פיגול דאכילת מזבח נוהג גם בבמה. ואם נאמר כנ"ל תו אין לנו הוכחה דחוץ למקומו (דהיינו יוצא) אין בו כרת' דשפיר י"ל דילפי' חוץ למקומו בג"ש מנותר דיש בו כרת. והמיעוט דממנו מוקמינן על

פיגול דאכילת מזבח דאין בו כרת, והנה דפיגול זה דמי לנותר בדבר אחד, היינו בזמן. כנגד זה דמי חוץ למקומו לנותר בדבר אחד והיינו בבמה דשניהן אינן נוהגין בבמה. וא״ל מכדי שקולים הם ויבאו שניהם כמו״ש לעיל בד׳ ד׳ ב׳ ועתוס׳ שם ד״ה שקולים. הא ליתא דכאן א״א לרבות שניהם. דהא איכא מיעוטא קרא דממנו, וכמו כן א״ל הא זה שאינו נוהג בבמה הוא קולא ׳ ואיך נאמר דחוץ למקומו הוא בכרת משום דדמי לנותר בבמה משא״כ פיגול דאכילת מזבח שנוהג בבמה אינו בכרת ׳ כלפי לייא ׳ הא לק״מ ׳ דכה״ג אשכחין בסנהדרי׳ ס״ד ב׳ לענין העביר כל זרעו למולך דאינו בכרת ועי׳ רש״א שם שכתב דכרת הוא לכפרה על החטא ׳ וע״כ זה שעשה חטא חמור לא ניתן לכפרה עי״ש. וכמו כן י״ל כאן וא״ש ׳ ומעתה א״ש הגי׳ שמחק הבה״ז ככ״ל ׳ דמאחר דלפימ״ש א״א למילף כלהו מיונא ׳ ובע״כ נצטרך לומר דפיגול דאכילת מזבח נוהג בבמה ׳ א״כ תו שפיר איכא למילף נותר מפיגול דאכילת מזבח דנוהג בבמה וכנ״ל *) וא״ש ומעתה שוב לק״מ קושי׳ הצ״ק על הר״מ הנ״ל דהנה לפי מה דמסקי׳ דנותר נוהג בבמה. בוב מוקמי׳ המיעוט דממנו על חוץ למקומו דאינו בכרת וכמו״ש לעיל כ״ח ב׳ ׳ ואינו רק בלאו בעלמא ׳ וא״כ ממילא תו ליכא למילף גם טמא שעבד ומונא דאיכא למיפרך מה ליונא שכן אינו רק בלאו תשא״כ טמא שעמש שהוא במיתה בי״ש כמו״ש בסנהדרי׳ ס״פ הנשרפין ׳ וכמו כן אין ללמוד מזר דכשר בבמה דאיכא למיפרך מה לזר שכן אין בו כרת גם על כניסתו לעזרה משא״כ טמא דחייב כרת על ביאתו לעזרה וכיון דלית לן ילפותא ליועט טמא בבמה מסברא יש לנו להשוות במה קטנה לגדולה כל כמה דלא אשכחין מיעוטא בהדי׳ כמו״ש למעלה וא״ש ׳ אך לפי״ז יקשה אשא דאמרי׳ בש״ס קי״ט ב׳ בסמיכה דאינה נוהגת בבמה מקרא דלפני ד׳ עי״ש ׳ בקושי׳ א׳, קשה הא האי קרא דלפני ד׳ אינו מיותר דאיצטרך להא דדרשי׳ לעיל ל״ב א׳ דבעינן טהורים דוקא. ב׳ קושי׳ תוס׳ ד׳ הנ״ל ד״ה מ״ש ׳ דהא האי קרא דלפני ד׳ בשחיטה כתיב ואיך נאמר דשחיטה עצמה נוהגת בבמה. והמיעוט קאי על סמיכה עי״ש. בל״ז הייתי אומר דמסתברא לא משוינן במה קטנה לגדולה רק היכי דאיכא ריבוי בהדי׳ ׳

*) עוד י״ל בזה עפ״י מ״ש בתענית למ״ד א׳. דאוכל בשר מלות כ״ז שאינו כשלמים וערש״י ותוס׳ שם. דכל שעבר עליו ב׳ ימים אחר שחיטתו נפסל טעמו עי״ש. וכמו כן אמרו בסנהדרי׳ עיין, א״. לענין בן סורר ומורה עי״ש, רק דזימנין משכחת לה בשלמים שנעשו נותר הנה שלא עברו ב׳ ימים שלמים משחיטתן וכגון ששחטן סמוך לערב, ומעתה נאמר דנותר זה שעברו עליו ב׳ ימים שלמים ודאי נוהג גם בבמה ואחר דשוב אינו חשוב בשר גם בשארי דוכתי׳ ככ״ל, ומה דשקלי׳ וטרי׳ בש״ס אי לן נוהג בבמה זהו בשלא עברו עליו ב׳ ימים שלימים, דעדין הוא נחשב בשר בשארי דוכתי׳ ולא נפסל כאן רק מנזה״כ, ומעתה א״ש הגי׳ אסרה תורה לן ישרף ופינול ישרף, והיינו פיגול שאחר ב׳ ימים דודאי נוהג בבמה ככ״ל ודו״ק.

וומעתה לק״ו ב׳ הקושי׳ הנ״ל. דודאי הק׳ דלפני ד׳ היינו ויותר דבעי׳ למידרשי׳ על טהורים כנ״ל ׳ ומה דאמרי׳ דלפני ד׳ ממעט במה לא מיתורא דקרא דרשי׳. רק אגן הכי קאמרינן דסמיכה לא הוזכרה בקרא רק לפני ד׳ דהיינו במה גדולה ׳ וא״ל ריבוי על במה קטנה. וממילא אימעוט במה קטנה כנ״ל׳ אך כ״ז בסמיכה ודכוותי׳ שאינן נוהגין רק בקדשים ׳ בזה שפיר י״ל דכל כמה דלית לן ריבוי לרבות קטנה לא משוינן לה לגדולה מסברא, משא״כ שחיטה שהצריכה הכתוב אפי׳ בביתו ובחולין בזה ודאי יש לנו לומר דמסברא נוהגת ג״כ בבמה קטנה אם לא שיהי׳ מיעוט מפורש ע״ז, וכאן ליכא מיעוטא דקרא דלפני ד׳ איצטרך על טהורים כנ״ל. ע״כ נוהגת בבמה וא״ש. אולם למ״ש למעלה דגם במה שלא הצריך הכתוב רק בקדשים עכ״ז מסברא משוינן קטנה לגדולה, כנ״ל, אם לא היכי דממעטי׳ קרא בהדי׳, וא״כ בע״כ צ״ל דקרא דלפני ד׳ הוא מיותר מעתה הדרו ב׳ הקושי׳ הנ״ל לדוכתי׳ כאמור ׳ ומה שנראה בזה, דהנה לכאורה בלא״ה יקשה. (אפ״ת דמסברא ממעטי׳ במה כנ״ל) מנ״ל דשחיטה נוהגת בבמה, וא״ל כמ״ש למעלה דכיון שנוהגת גם בחולין ע״כ נוהג ג״כ בבמה מסברא, הא ליתא, דתינח בשחיטה עצמה, אולם הרי י״ל דיני שחיטה הנהוגין בקדשים ולא בחולין וכמו מתעסק דכשר בחולין ופסול בקדשים. ומנ״ל לפסול מתעסק בקדשי במה, וא״ל דה״נ דמתעסק כשר בבמה. הא ליתא. דהתנן בסוף המס׳ דלענין שחיטה שיותה קטנה לגדולה ע״ש משמע דאין שום חילוק ביניהם לענין זה, אמנם נראה, דהנה רש״י בדף ק״ט ב׳ הקה דממעט׳ סמיכה מקרא דלפני ד׳ הביא הק׳ דבפר כהן משיח נאמר לפני ד׳ וסמך כו׳ (כ״כ תוספות בד׳ ל״ב א׳ ד״ה מ״ש. אולם ברש״י שלפנינו הביא הק׳ דריש ספר ויקרא לרצונו לפני ד וסמך ע״ש) ועתוס׳ בד׳ ל״ב א׳ שהקשו על פרש״י מהא דפריך בש״ס ל״ג א׳ דאי איתא דתיכף לסמיכה כו׳ לא״ד אף בטמאים משכחת לה ע״ש. ואם נאמר דבסמיכה גופא כתיב לפני ד׳ לק״מ, דמהאי קרא ילפינן בסמיכה דבעי׳ טהורים ע״ש בתוס׳, ונראה ליישב פירש״י. דודאי דגם בסמיכה עצמה כתיב לפני ה׳ אך הק׳ איצטרך למעט במה והך דרשא דטהורים נפקא לן מקרא דלפני ד׳ דכתיב בשחיטה וע״כ שפיר פרכי׳ בש״ס, דאם נאמר דתיכף לסמיכה כו׳ לא״ד מנ״ל דסמיכה בטהורים דאי״ל דנפקא לן מקרא דלפניה׳ דגבי סמיכה עצמה. דהא איצטרך לן למעט במה כנ״ל. ומעתה תו לק״מ ג״כ ב׳ קושי׳ הנ״ל, דמהק׳ דלפני ד׳ דבסמיכה עצמה דרשי׳ למעט במה וטהורים נפקא לן מקרא דלפני ד׳ דגבי שחיטה וע״כ לא ממעטי׳ דיני שחיטה בבמה מאחר דגבי שחיטה א״ל קרא למעט ומסברא לא מחלקי׳ בין במה קטנה לגדולה כמ״ש למעלה, וא״ש, אך לפי״ז יקשה לנו קושי׳ עצומה, במ״כ. אם מסתברא לנו לאוקמי

קרא דלפני ד׳ על במה, יותר מעל טהורי׳ א״כ יקשה מנ״ל דהק׳ דלפני ד׳ דגבי שחיטה אתא על טהורים. ודילמא לא בא רק למעט במה דמסתבר יותר למעוטי כנ״ל. ואם נאמר דמסתבר יותר לאוקמי׳ על טהורים ולא על במה לפי״ז הד״ק תוס׳ לדוכתי׳ על פירש״י דמאי פריך בש״ס בטמאים נמי משכחת לה, הא גבי סמיכה גופי׳ כתיב לפני ד׳ ודרשי׳ מיני׳ דבעינן טהורים דוקא, והשתא שוב ליכא למימר כמו״ש לעלה דהק׳ אצטרך למעט במה. דז״א. דע״כ לא מוקמי׳ לי׳ על במה, רק אחר דידעי׳ טהורים מקרא דלפני ד׳ דלגבי שחיטה, ונשאר הק׳ דגבי סמיכה מיותר ודרשי׳ לי׳ על במה, אבל לפום סברא דהשתא דאי״ל קרא אחר על טהורים דרשי׳ הק׳ דגבי סמיכה על טהורים דמסתבר יותר לאוקמי׳ על טהורים מעל במה כנ״ל, ואי״ל אם כן יקשה להך מ״ד מנ״ל למעט סמיכה בבמה, ז״א, דכיון דידעי׳ טהורים מקרא דסמיכה אם כן אייתיר לן לפני ד׳ דגבי שחיטה, ודרשינן לי׳ למעט במה, ובאיות אימעיט גם שחיטה בבמה. וילפי׳ מינה סמיכה בהקשא דוסמך ושחט, והא דתנינן בסוף מכילתין דבשחיטה שיותה קטנה לגדולה יעמיד הך מ״ד הכ״ל דאיירי בשחיטה עצמה דנוהגת גם בחולין, אבל דיני שחיטה כמו מתעסק וכדומה דאינו רק בקדשים בזה אימעיט במה מקרא דלפני ד׳. ואין שום קושי׳ על הך מ״ד דס״ל תיכף לסמיכה לא״ד.

והנה לת״ק דר״ש התימני בדי׳ ל״ב ב׳ דדריש בן הבקר לפני ד׳ ולא השיחט א״ש, דלעולם י״ל דמסתבר לאוקמי׳ הומעוט על במה. אך הק׳ דלפני ד׳ דגבי שחיטה א״א לאוקמי על במה. מאחר דלא קאי כלל האי לפני ד׳ על השוחט רק על בן הבקר, ובע״כ מוקמי׳ לי׳ על טהורים, וע״כ שפיר מקשי׳ בש״ס למ״ד דתיכף לסמיכה כו׳ לא״ד מנ״ל דבעי׳ טהורים. אולם לר״ש התימני דס״ל דהק׳ דלפני ד׳ דגבי שחיטה קאי על השוחט לדידי׳ יקשה אם נאמר דיותר מסתבר למדרשי׳ על במה דמנ״ל דקרא דלפני ד׳ אתא על טהורים. נאמר דקאי על במה. ודוחק לומר דרבנן ור״ש התימני פליגי בהך סברא דמ״ס דיותר מסתבר על במה ומ״ס להיפך הא ודאי לא מסתבר, אמנם מה שנראה ביסוד זה, דלכאורה בלא״ה יקשה לר״ש התימני דדריש לפני ד׳ על השוחט האי בן בקר מאי עביד לי׳, אמנם נראה דהנה בסוף מנחות (ועוד בשארי דוכתי׳) בעי מיני׳ שמואל מר״ה מנין למתעסק בקדשים שהוא פסול, והשיב לו ושחט את בן הבקר שתהא שחיטה לשם בן בקר. א״ל זו בידינו היא לעכב מנ״ל והשיב לו לרצונכם תזבחוהו עי״ש ולכאורה יש להקשות כאן טובא. קדא הא לרבנן דר״ש התימני האי בן הבקר אינו מיותר דאיצטריך למידרשי׳ בן הבקר לפני ד׳ כמו״ש בדי׳ ל״ב ב׳ ותו קשה למ״ל הק׳ דלרצונכם לעכב ומהק׳ דבן הבקר לחוד נדע עכובא, דאי למצוה למ״ל הק׳ דבן הבקר שצריך שיכוון לשם בן בקר, הא למצוה בעי׳ שיכוון לשם ששה

דברים כדתנן בד' מ"ו ב' ודרשי' לה התם ובד' ד' ב' מקראי דלמצוה בעי' שיכוון לשין דוקא, א"ו דהק' דבן הבקר אתא להורות דכונה זו דלשם בן בקר בעי' לעיכובא אף בדיעבד וא"כ למ"ל הק' דלרצונכם. והנראה בישוב כ"ז, דר"ה חשב מתחלה דעיקר שאלת שמואל אינו רק למצוה (ומ"ש שמואל לישנא דפסול עי' בד' זיין א' בדברי אבא חנן ובפרש"י שם ובתוס' ד' ב' א' ד"ה לשם עי"ש) וזה ידע ר"ה דבודאי יודע שמואל מכל הני קראי דדרשי' בד' ד' ב' דלמצוה בעי' שיכוון לשון, ועי"כ חשב ר"ה דמסתמא שאלת שמואל היא דמנ"ל דמתעסק פסול בכל מקום אפי' בבמה, ודילמא בבמה כשר מתעסק כמו בחולין. והנה ספק זה אינו רק לר"ש התימני. דלת"ק אין בזה שאלה כלל דמה"ת נחלק בזה בין במה למזבח. בלי שום מיעוט כלל. וכבר כתבנו דמסברא אין לנו לחלק בין במה גדולה לקטנה, א"ו דעיקר השאלה היא לר"ש התימני דס"ל דקרא דלפני ד' קאי על השוחט לדידי' יקשה מנ"ל דמתעסק פסול. ודילמא אתא הק' דלפני ד' למעט במה מדיני שחיטה שאינן בחולין רק בקדשים. וכמו"ש למעלה דיותר מסתבר לאוקמי' על במה מעל טהורים, ועי"ז השיב לו ר"ה דנפקא לי' מבן הבקר דהוא מיותר לר"ש התימני וכנ"ל, ואתא לאשמעי' דבעי' לשם בן הבקר והא"ע למזבח דידעי' לי' מקראי דלעיל ד' ד' תנהו ענין לבמה והשיב לו שמואל דזו בידינו הוא. רק עיקר שאלתו מנ"ל

לעכב בין לת"ק בין לר"ש, דלת"ק א"ל רק הני קראי דלעיל ד' ד' דקרא דבן הבקר איצטריך למדרש בן הבקר לפני ד' כו' ולר"ש הת' דאייתיר לי' קרא דבן הבקר איצטריך למידרשי' על במה, דלא נבא למעט מקרא דלפני ד' כנ"ל וא"כ א"ל רק הני קראי דלעיל למצוה ומנ"ל דמתעסק פסול בדיעבד. ועי"ז השיב לו שנא' לרצונכם והגם דאכתי ר"ש א"ל קרא לעכב בבמה והאי קרא דבן הבקר י"ל דאינו רק למצוה. לזה י"ל דמאחר דעכ"פ נודע לנו מקרא דבן הבקר, דהק' דלפני ד' לא אתא למעט במה א"כ שוב ממילא אין לחלק בין במה גדולה לקטנה בלי שום מיעוט כלל וכמו"ש למעלה וממילא פסול מתעסק גם בבמה. (גם עי' בד' זיין ב' ודו"ק) והשתא מיושבי' כל הקושי' הנ"ל, דלר"ש איצטרך בן הבקר לרבות במה דלא נמעטי מקרא דלפני ד', ותשו' ר"ה הי' אליבא דר"ש ולת"ק באמת לא איצטריך לרבות במה מאחר דליכא מיעוט בזה ממילא איתרבאי וכנ"ל, וא"ש. אך לפי"ז יקשה מנ"ל דמתעסק פסול לגמרי בדיעבד, דילמא הק' דלרצונכם לא אתא רק לאורויי דאינו עולה לחובה דאי מהני קראי דלעיל ד' ד' הו"א דאינו רק למצוה לכתחלה אבל בדיעבד כשר ועולה לבעלים לחובה לזה קמ"ל קרא דלרצונכם דאינו עולה לחובה. אבל לעולם י"ל דהקרבן כשר בדיעבד בלי"ז הייתי אומר דיש כאן ג' קראי על מתעסק, הני קראי דלעיל ד' ד'. והאי קרא דבן הבקר והק' דלרצונכם

ו אתא חד למצוה ואידך לומר דאינו עולה לחובה, והני אשמועי׳ דהקרבן פסול לגמרי אך עתה לפימ״ש למעלה דבין לת״ק בין לר״ש א״ל רק תרי קראי על מתעסק יקשה שפיר מנ״ל דהקרבן פסול כנ״ל. והנה הי׳ אפ״ל בישוב זה, דכיון דאמרי׳ לעיל ד׳ ב׳ גד׳ וה׳, מקרא דמוצא שפתיך דאם כיון שלא לשמה הוי הקרבן נדבה וה״ה כשר ואינו עולה לחובה, מעתה ממילא נדע דה״ה מתעסק דאינו עולה לחובה. דכיון דמרבי׳ מהני קראי דלעיל דבעי׳ לשמה, כל שלא עשה כן ה״ה נכלל בקרא דמוצא שפתיך דאינו רק נדבה ואינו עולה לחובה, ובע״כ נ״ל דקרא דלרצונכם אתא לאשמועי׳ דהקרבן פסול לגמרי, אך לפי״ז יקשה בהך סוגי׳ דריש מכילתין ב׳ ב׳ בהא דאמר רבא על מתני׳ דריש זבחים דסתמא כלשמן דמי, דמנ״ל לרבא הא. אי מהא דתנן כל הזבחים כו׳ גבי גט נמי הא תני כו׳, ומסיק דדיוקא דרבא הוא מדברי רי״ו בס״פ ב״ש, ולכאורה יש להקשות בזה מהא דאמרי׳ ד׳ ג׳ א׳. דרבא רמי דכאן אמר ר׳ יודא דלשם חולין כשר ובגט תנן כל הגט כו׳ פסול ולשם נכרית נמי פסול. ותי׳ דלשם חולין דמי לסתמא. ועי״כ כאן דסתמא כשר לשם חולין נמי כשר, ובגט דסתמא פסול ע״כ לשם נכרית נ״כ פסול, וכתבו תוס׳ שם ד״ה ואפי׳, דדיוקא דרבא דגבי גט אפי׳ לשם נכרית פסול הוא מדקתני שלא לשם אשה משמע כל הנשים בכלל, משא״כ בזבחים תנן שלא לשמן יש לפרש שלא לשם זבח זה אלא לשם זבח אחר עי״ש, ולפי״ז קשה אהא דפרכי׳ בש״ס לעיל אהא דאמר רבא דכאן סתמא כלשמן דמי מנ״ל לרבא הא אילימא מהא דתנן כל הזבחים כו׳ גבי גט נמי תנן כל הגט כו׳ מה דמיון זל״ז גבי גט תני שלא לשם אשה דמשמע כל הנשים בכלל, וכמו״ש תוס׳ כנ״ל וא״כ אפי׳ לשם נכרית פסול וממילא מוכח דסתמא נמי פסול. משא״כ כאן תני שלא לשמן משמע דלשם חולין כשר, דאל״כ למה שינה התנא לשונו כאן ומבגיטין והו״ל למתני גם כאן שנזבחו שלא לשם זבח. וכדתנא בגיטין שלא לשם אשה. א״ו הטעם הוא דשם בגיטין אפי׳ לשם נכרית פסול. ע״כ תנא שלא לשם אשה משא״כ כאן דלשם חולין כשר ע״כ לא תנא שלא לשום זבח רק תנא שלא לשמן דמשמע שנזבחו שלא לשם זבח זה רק לשם זבח אחר כמו״ש תוס׳ כנ״ל, אבל אם נזבחו שלא לשם זה רק לשם חולין כשר ועלה לחובה וממילא מוכח מזה דסתמא כלשמן קאי דאפ״ת דטעמא דלשם חולין כשר הוא כדר״א בד׳ ג׳ ב׳ ומ״ו ב׳ מקרא דלא יחללו עכ״ז הא ודאי דלא עדיף שוחט לשם חולין משוחט סתמא. ומעתה יקשה למה הוצרכנו בש״ס ריש מכילתין להוכיח הך דרבא מדברי רי״ו בס״פ ב״ש הא שפיר מוכח ממתני׳ דריש מכילתין כנ״ל, בלי״ז הי׳ אפ״ל בישוב קושי׳ זו. דהגם דשפיר מוכח ממתני׳ דריש מכילתין דשוחט לשם חולין או סתמא עולה לחובה. עכ״ז לא מוכח ממתני׳ דאפי׳ לכתחילה כשר לשחוט

בסתם, ושפיר י"ל דלמצוה בעי' שישחוט לשמן דוקא, וכדדרשי' בד' ד' מקרא דאם זבח שלמים דבעי' זביחה לשם שלמים. וממזה תימעיט ג"כ שלא ישחוט בסתם, אך בדיעבד אם שחט בסתם או אפי' לשם חולין עלה לחובה, וע"כ תנן במתני' שנזבחו שלא לשמן דיקא הא אינו עולה לחובה ולפי"ז תו לק"מ מהך דגיטין דאין שום חילוק ביניהם ובשניהם הצריך הכתוב שיהי' לשמה, אך בקדשים אמרי' דאינו רק למצוה, וכידוע דבקדשים בעי' שישנה עליו הכתוב לעכב. וכ"ז שלא שנה עליו הכתוב אמרי' דאינו רק למצוה, משא"כ בכל התורה לא בעי' שישנה עליו הכתוב לעכב, ע"כ בגיטין פסלי' סתמא אפי' בדיעבד ולק"מ, וע"כ הוכרחו בש"ס להוכיח מדברי ר"ו דמשם מוכח דלא אימעט כלל סתמא מקרא דזבח שלמים דגם סתמא מיקרי לשמה, דאל"ה. א"כ בחטאת ששנה עלי' הכתוב לעיכוב, וכדאמרי' זיין ב' ושחט אותה לחטאת שתהא שחיטה לשם חטאת א"כ גם סתמא פסול בחטאת. דכיון דאמרי' דסתמא לא ככלל בקרא דלשמה, הרי הקפיד הכתוב שיהי' לשמה דוקא, וא"כ קשה על ר"ו דאמר אף מי שלא הי' בלבו כו' כשר, וקאי גם על חטאת דאיירי בי' ת"ק במתני' שם, והרי בחטאת פסול סתמא אף בדיעבד כנ"ל. וע"כ צ"ל דס"ל לר"ו דמקרא דלשמה לא אימעיט כלל סתמא, דסתמא כלשמן דמי. וממילא דה"ה בשארי זבחים דדרשי' מקרא דבעי' לשמה למצוה ג"כ לא אימעיט סתמא דכלשמן דמי, והשתא שפיר יקשה מ"ש מגיטין דממעטי' שם מקרא דלשמה דגם סתמא פסול וא"ש. ואי"ל דהכתי תיקשי עמ"ש בש"ס דסתמא בגיטין פסול לא מוכח לן רק מהך מתני' דהכותב טופסי גיטין כו' ולפי האמור שפיר מוכח מהך מתני' דכל הגט כו' דסתמא פסול מדתני שלא לשם אשה דמוכח מזה דלשם נכרית ג"כ פסול וממילא דגם סתמא פסול וכדאמר רבא ג' א'. וכמו"ש תוס' שם כנ"ל, הא לק"מ, דהא י"ל דס"ל למתני' כר"א לענין מחילה בתנור דאפי' שלא במינה מחריב בה (ובפרט לפי גרסתינו בש"ס בגיטין פ"ט משנה ד' ר"א ביו"ד א"כ הא מוקמי ההיא מתני' דכל הגט כר"א כמבואר בש"ס ר"פ כל הגט, אך בתי"ט שם כתב דצ"ל בלא יו"ד עי"ש) וא"כ גרע לשם נכרית מסתמא וכמו"ש רבא בד' ג' עי"ש ועל כן הוכרחו בש"ס להוכיח דסתמא פסול מהך מתני' דהכותב טופסי גיטין וא"ש, אך לפמ"ש למעלה דכל מה דדרשי' מקרא דזבח שלמים למצוה ממילא דאם לא עשה כן אינו עולה לחובה מקרא דמוצא שפתיך כנ"ל, לפי"ז הדק"ל מ"ט לו הוכיחו בש"ס דסתמא כלשמן דמי ממתני' דריש מכילתין, דתו ליכא למימר כמו"ש למעלה דהו"א דלעולם למצוה אימעיט סתמא מקרא דזבח שלמים כנ"ל דא"כ אינו עולה לחובה ג"כ כנ"ל, וא"כ יקשה מ"ט לא תנן במתני' שלא לשם זבח, ובע"כ נצטרך לומר דהגם דמהקי' דזבח שלמים אימעיט גם סתמא, עכ"ז אינו רק למצוה, אבל

מ״מ עולה לחובה וקרא דמונא שפתיך לא קאי רק על שלא לשמה ממש, דהשתא א״ש מה דלא הניחו בש״ס דסתמא כלשמן דמי ממתני׳ דריש מכילתין וכמו״ש למעלה אך לפי״ז הדק״ל מנ״ל דמתעסק פסול לגמרי מאחר דאי״ל רק תרי קראי, א״כ י״ל דהא׳ אינו רק למצוה והב׳ לומר דאינו עולה לחובה אבל הקרבן כשר וכנ״ל ומה שנראה בישוב זה, דהנה לכאורה יש להקשות על ר״א (ג׳ ב׳ ומ״ו ב׳) דפריך טעמא דרב דאמר בשוחט לשם חולין דכשר, מקרא דלא יחללו, והרי ז״א רק לר״א דס״ל דאף שלא במינה מחריב בה, וע״כ איצטרך קרא דלא יחללו אבל לרבנן דר״א דס״ל דשלא במינה אינו מחריב בה לא איצטרך כלל קרא לזה דמסברא נדע דלשם חולין כשר כמו סתמא וכדאמר רבא בדף ג׳ א׳ וא״כ איך פי׳ ר״א טעמא דרב אליבא דר״א, דמסתמא קיי״ל כרבנן דרבים נינהו, ותו קשה לרבנן הק׳ דלא יחללו מה דרשי בי׳. ובשלמא אם נאמר דסתמן לאו כלשמן קאי א״כ גם סתמא לימעיט מקרא דזבח שלמים, וכ״ש שוחט לשם חולין, והו״א דה״ה דאינו עולה לחובה, ע״כ איצטרך קרא דלא יחללו דבדיעבד כשר, אולם אם נאמר דסתמא כלשמן דמי, א״כ מסברא סתמא כשר וה״ה לשם חולין לרבנן דר״א וא״כ יקשה קרא דלא יחללו למ״ל, ותו קשה דמתני׳ דריש מכילתין משמע דסתמא או שוחט לשם חולין עולה לחובה ג״כ וכדאמר רבא בד׳ ג׳ א׳ ובס״פ ב״ש אתרי׳

דלשם חולין אינו מרצה אך בדיעבד ע״ש בד׳ מ״ו ב׳. אמנם הנה תוס׳ בד׳ ה׳ ב׳ ד״ה מיעט הקשו למ״ל תרי קראי בחטאת לעיכובא. א׳ קרא דושחט אותה לחטאת והב׳ חטאת היא ע״ש ונראה לומר בישוב זה. דאם נאמר סתמא כלשמן דמי א״כ לא אימעיט סתמא מקרא דזבח שלמים, א״כ י״ל דהני ב׳ קראי בחטאת הא׳ אתא לעכב והב׳ אתא למעט ג״כ סתמא או לשם חולין, ואם נאמר דסתמא לאו כלשמן דמי. ולפי״ז אתא קרא דלא יחללו על שארי זבחים דעולין לחובה כנ״ל, וע״כ כתב רחמנא קרא יתירא בחטאת דאינו עולה לחובה וא״ש. והשתא ניחא ג״כ מ״ש למעלה באם נאמר דסתמא לשמן קאי האי קרא דלא יחללו למ״ל. ולפימ״ש א״ש דאי לאו קרא דלא יחללו הו״א דחד קרא בחטאת אתא למעט סתמא והב׳ אתא לעכב ופסול בדיעבד, אפי׳ בסתמא וכ״ש לשם חולין ע״כ כתב רחמנא לא יחללו להורות דאפי׳ בחטאת אינו פסול בסתמא או לשם חולין והשתא שוב לק״מ מ״ש על ר״א דפריש טעמא אליבא דר״א ולא אליבא דרבנן דקיי״ל כוותי׳ ולפימ״ש גם לרבנן איצטרך לן קרא דלא יחללו. אם נאמר דסתמא לאו לשמן איצטרך הק׳ דלא יחללו בשארי זבחים, ואם סתמא לשמן איצטרך קרא דלא יחללו על חטאת וכנ״ל והשתא שוב ל״ק ג״כ מ״ש כאן דלשם חולין עולה לחובה ובס״פ ב״ש אמרו דאינן מרצין. דכאן איירי לענין שארי זבחים ע״כ אמרי׳ דעולה לחובה ושם איירי בחטאת דר״ו קאי את״ק שהזכיר

חטאת נ"כ ועי"כ אמר דוקא שלא הי' בלבו כלל, אבל אם היה בלבו לשם חולין אינו מרצה אפי' בדיעבד בחטאת משום דאיכא בחטאת קרא יתירא כנ"ל. ומעתה א"ש הך סוגי' דריש מכילתין ב. ב' דודאי דכל מה דממעטי' מקרא דזבח שלמים. ממילא אינו עולה לחובה ג"כ מקרא דמוצא שפתיך וכמו"ש למעלה. ועכ"ז לא מוכח ממתני' דריש מכילתין דסתמא כלשמן דמי דשפיר י"ל דסתמא לאו כלשמן דמי ואימעוט מקרא דזבח שלמים ועכ"ז עולה לחוב מקרא דלא יחללו. [והנה דבסוף פרק ב"ש מחלקי' לר"ו בין סתמא לשם חולין דסתמא עולה לחובה ולשם חולין אינו עולה לחובה. זהו לפי מה דמדייק רבה מדברי ר"ו דלא מכשיר רק סתמא דוקא. וי"ל דס"ל לר"ו כר"א דגם לאו מינה מחריב בה, וא"כ גרע לשם חולין מסתמא, רק דקרא דלא יחללו אתי דלא נפסול לגמרי בחטאת, והמיעוט הבי' בחטאת אתא לאשמועי' דמ"מ אינו מרצה. אמנם רבא דמדמי בריש מכילתין לשם חולין לסתמא הוא אליבא דרבנן דר"א דלאו מינה לא מחריב בה. וא"כ אין בין סתמא לשם חולין ובחטאת בשניהם אינו מרצה ובעולה ושלמים, בשניהם עולין לשם חובה ג"כ ודו"ק) ועי"כ כתב רחמנא קרא יתירא בחטאת הגם דסתמא לאו לשמן דמי, עכ"ז כיון שנכתב קרא דלא יחללו דבשארי זבחים עולה לחובה לשם חולין, הא חזינן דחלוק הוא משלא לשמן והוא"ה דגם בחטאת הדין כן שלא כתב שם קרא לעיכובא רק שלא לשמן, ולא לשם חולין ע"כ כתב קרא יתירא למעט גם כן לשם חולין, דבחטאת פסול ובשארי זבחים עולין לחובה מקרא דלא יחללו. אבל לעולם שפיר י"ל דסתמא ל"ד לשמן ולמנוס הימעוט מקרא דזבח שלמים, ותו לק"מ מהך דכל הנט וכמו"ש למעלה. אמנם מדברי ר"ו מוכח שפיר דסתמא כלשמן דמי. דאי נימא דסתמא דמי לשלא לשמן, וא"כ הימעוט סתמא מקרא דזבח שלמים, ולפי"ז איצטרך לן קרא דלא יחללו על שארי זבחים להורות דמ"מ עולה לחובה ולפי"ז איצטרך לן בחטאת קרא יתירא להורות דהגם דבשארי זבחים חלוק לשם חולין משלא לשמן לענין עולה לחובה בחטאת אין חלוק ביניהם, וקרא הבי' אתא לעכב וא"כ הי"ל לפסול בחטאת בשוחט לשם חולין וה"ה סתמא. וא"כ יקשה על ר"ו איך מתני ב"ד במידי דמיפסל בי' אע"כ דסתמא כלשמן דמי וא"כ בשארי זבחים לא אימעוט סתמא או שוחט לשם חולין מקרא דזבח שלמים. וקרא דלא יחללו אתא על חטאת דאינו פסול בדיעבד בשוחט לשם חולין. וקרא יתירא דגבי חטאת אתא למעט לשם חולין וממילא אינו עולה לחובה וכמו"ש למעלה ובזה אפשר ליישב מ"ש בש"ס בריש מכילתין קיימו ב"ד ואתנו במידי דמיפסל בי' ועתוס' שם שהקשו מה לו להאריך כל כך הא בהדי' אמר דסתמא כשר עי"ש, ולדברינו הנ"ל א"ש. דהנה הנה דבש"ס ב"ש נראה דס"ל לרבה ואביי לחלק בין סתמא לשוחט לשם חולין עי"ש, אמנם

רבא לא ס"ל הכי דאיהו ס"ל דשוחט לשם חולין דמי' לסתמא וכמו"ש בד' ג' א'. ולפי"ז לדידי' אפ"ת דסתמן דמי לשמן עכ"ז בחטאת אינו עולה לחובה דאימעיט בחטאת מקרא יתירא וכנ"ל, וא"כ לכאורה יקשה גם עתה דאמרי' סתמא כלשמן דמי עכ"ז הרי אינו עולה לחובה ואיך קיימו ב"ד ואתנו למפטרי' לבעלים מקרבן שחייבים בו מה"ת, אמנם באמת לק"מ דמאחר דגוף הקרבן הוא כשר רק דמה"ת מחוייבי' הבעלים להביא קרבן אחר בזה היכולת ביד חז"ל לתקן שיופטרו להביא קרבן מפאת גזרה דלא ליתי ולימא שלא לשמה, ועי' בכריתות חי"ת א' שהקיל רשב"ג ע"ד תורה ופטרו מקרבן מפאת שראה שהוא תיקון דלא ליתי לידי איסור חמור כמו"ש רש"י שם, וכבר ידוע דבשוא"ת היכולת בידם לתקן אף לעקור דין תורה, משא"כ אם נאמר דהקרבן פסול, הרי הוי קום ועשה שמקריבין קרבן פסול בעזרה ובקו"ע לא העמידו דבריהם נגד ד"ת, וזה שאמרו קיימו ב"ד ואתנו במידי דמיפסל בי', דהא ודאי דבין כך ובין כך נ"ל דהך דרי"ו הי' מתקחז"ל נגד ד"ת, אך אם נאמר דסתמא לשמן הוי תקחז"ל בשוא"ת ובזה העמידו דבריהם משא"כ אם נאמר סתמא לאו לשמן הוי תקחז"ל בקו"ע ' ובזה לא העמידו דבריהם לעקור ד"ת, וא"ש ומעתה שוב ל"ק מ"ש למעלה מנ"ל דמתעסק פסול, ודילמא לא בא הכתוב לרצונכם כו' רק להורות דאינו עולה לחובה, ולפימ"ש א"ש, דכבר הנחנו

ליסוד מוסד, דכל מה דאימעוט מקרא דזבח שלמים ממילא איני עולה לחובה, רק הש"ס דריש מכילתין לא הוכיחו מזה דסתמא כלשמן קאי עפי' סברא זו משום דס"י אפשר למידחי דקרא דלא יתללו סותר הסברא הנ"ל וכמו"ש למעלה. אך כ"ז לפי הס"ד אולם למה דמסקי' דסתמא כלשמן קאי, שוב א"ל הוכחה מקרא לסתור הסברא הנ"ל. דבשארי זבחים לא אימעוט סתמא כלל אפי' למנוה, ובחטאת, דאימעוט סתמא מקרא יתירה באמת אינו עולה לחובה נ"כ אליבא דרבא וכמו"ש למעלה וקרא דלא יחללו אתא להכשיר הקרבן בדיעבד בחטאת וכנ"ל. וא"כ כיון דאימעוט מתעסק מקרא דזבח שלמים ממילא נדע דאינו עולה לחובה ובע"כ נ"ל דקרא דלרצונכם אתא לפסלו בדיעבד וא"ש, והשתא א"ש גם כן דברי הר"מ שהנבני פתח השער דבשארי זבחים סתמא כשר דסתמא כלשמן דמי ובחטאת איכא קרא יתירא למעט גם סתמא, וממילא אינו עולה לחובה גם כן רק דקרא דלא יחללו אתא להורות דלא לפסול הקרבן בדיעבד, וע"כ הביא הר"מ קרא דלא יחללו בפט"ו מ"ה פה"מ גבי חטאת דאין הקרבן נפסל וכנ"ל, עתה הבא נבא לסיים המ"ס. ת"ר מניין לעשות זמן כו' אמרה תורה לן ישרף ופיגול ישרף כו' ת"ל וזאת תורת כו', ולכאורה יקשה קושי' הנ"ק מנ"ל לרבות טמא גם קושי' הבה"ז עמ"ש פיגול ישרף, ודע"כ נצטרך לומר דמסברא משוינן במה קטנה לגדולה

ולפי"ז יקשה מנ"ל למעט סמיכה ובע"כ צ"ל דאיכא קרא דלפני ד', דמיותר הוא. וא"כ קשה לר"ש התימני נמעט ג"כ שחיטה ובע"כ צ"ל דבן הבקר אתא לרבות במה, וא"כ יקשה בסוף מנחות מנ"ל דמתעסק פסול לגמרי דילמא רק אינו עולה לחובה. ובע"כ צ"ל דכיון דאימעוט ממצוה ממילא אינו עולה לחובה, אך לפי זה יקשה מסתמא דאינו למצוה ועולה לחובה. לזה נאמר הדרן כו' דשם מסקי' דסתמא כלשמן דמי, ולא אימעיט אך למצוה. וממילא שוב אין לחלק בין זל"ז כלל, או דלא בעי אך למצוה או דאינו עולה לחובה ג"כ וא"ש הכל על נכון.

תיקונים והשמטות

צד	עמ'	ש'	נדפס	צ"ל
5	א	כא	כד	כט
7	ב	יב	כו'	כנ"ל
		כא	כו'	כנ"ל
8	א	יא	בני'	בני' זה
		יג	תנג	תנד
		יח	ר"ת	ס"ת
		כז	וס"מו	וסמ"ג
		לא	מח	י"ח
	ב	ג	מהמת	והמת
	ב	יח	יא	וא"ו
		כג	את	את מצה
		כו	מפ'	מתיבת
		כז	מה	מב
9	א	יא	רצה	ירצה
	ב	ג	צדק	דק
		טז	ובתה	מבתה
		יז	והכי	להכי
		יח	לג"מ	לגביה
10	א	ג	מז	מו
	ב	יח	מוגב	מוגב באלכסון כזה ⋂
11	א	יז	קג	כג
	ב	ב	ומוהרי"ב	למוהרי"ב
12	ב	ז	בזמה"ג	בזמה"ז
15	ב	יד	בכיון	דכיון
18	א	יח	עתה	אתה
	ב	יא	אחר	אך אחר
		כא	להבי'	להדיא
		כה	לא"ש	וא"ש
22	ב	א	יה"ס	וה"ס
24	א	ד	היה	היה ידוע לו שהקופץ
		לא	ק"נ	כ"ג
	ב	לב	לויה	ללוה
25	א	כו	לאחרון	לאחורי'
	ב	א	מז	יז
		יד	הליה	הלוה
26	א	ח	יתשוב	יחשוב
	ב	יא	כנ"ל	כו'
		כח	כי	או
27	א	ג	וא"כ	וע"כ
28	א	יא	ק"ט	כ"ט
		יג	ק"ד	קי"ד
	ב	כו	כמנואר	כמבואר
29	א	יח	דכולי	עלמא דר' עקיבא
	ב	א	בלילות	נס בלילות
		ט	שנגחו	ר"ע שנגחו
		כב	כר"מ	כר"י
30	א	ט	נפסול	לפסול
		יט	היה	אם היה
	ב	כו	בו'	כו'
31	א	כא	אולי	ילולי
33	א	טו	וכאן	בגד וז"ב נמחק
		יז	ק"ב	כ"ב
		כג	ליום	ל' יום
		כה	תשג"ג	תשנ"ג
	ב	ט	ופריך	ופריק
34	א	יט	זקנתו	זקוקתו
	ב	ז	ר"ה	ר"פ
		יח	פי'	כו'
35	א	ג	אחורי	אפי' אחורי
	ב	ט	וכו"ד	נכונים
		יא	י"ג ב'	י"ג א'
		טו	הזה	הנה'
36	ב	טו	ע"ט	מ"ע ע"ט
37	א	ה	שאמר	שיאמר
		ט	ס'	סי"א
		יג	אחר	יותר
38	ב	י	המחבר	המחזור
39	א	ה	לא	לו
		כג	אמנם	(אמנם
		כו	עי"ש	עי"ש)
	ב	כט	וא"כ	וע"כ
40	א	א	שצוה	שמצוה
		כז	דמכש"כ	דמכשרי
	ב	יג	ש"ה	ש"פ
41	ב	יד	ובבר'	ובא"ר
		כח	ק"ב	כ"ב

צד	עמ'	ש'	נדפס	צ"ל
42	א	ג	עה"ו	עה"ג
	ב	ז	דהאי	דהא
		כו	וכו'	וכנ"ל
43	ב	י	וכזה	ובזה
		כט	כבג"ח	ובג"ה
44	א	טו	במוגאי	גם במוגאי
		כג	וכו'	וכנ"ל
		כח	וכו'	וכנ"ל
	ב	כ	כאן	כיון
45	א	ה	על	שם על
	ב	ו	ועפ"ז	ועכ"ז
46	א	ב	דפ"ז	דכ"ז
47	א	יג	לפסק	שפסק
	ג	ד	רכ"ז	רכ"ג
48	א	ז	הטעות	יפול הטעות
	ב	ו	פא	פי"א
		כו	בפחות	אבל בפחות
49	א	יב	כ"א	כו'
50	א	ה	מהררא'	מהררא"י
		כ	דהא	הא
		כב	דאה"י	דאפי'
51	א	ז	דלא	דל"א
		כט	פ"ג	ע"ג
	ב	ל	ע"ו	ע"ג
		לב	לא	ל"א
52	ג	יט	והבליטה	להבליטה
53	א	ז	תוס'	תו"ש
		ח	אמרי'	אומרים
		כה	יב	ב'
	ב	יא	בנוד	דגוד
54	ב	ג	ב"פ	מ"פ
		טו	למטלה	למעלה
		לא	איידי	איירי
55	ג	יט	והר"ש	והרא"ש
56	א	ד	וכדבריכו	ובדברינו
	ב	טז	עיקר	עוקר
57	א	ד	להמא	לחייא
		יא	ומבוי	למבוי
		כה	וע"כ	וא"כ
	ג	כד	אסור	אסרו
58	ג	ז	נשאר	כשאר
		כג	קי"ו	כ"ו
59	א	ג	העלינן	העליון

צד	עמ'	ש'	נדפס	צ"ל
	ב	כד	פסיק	פסין
		כו	ריא'	ריא"ז
60	א	יג	וכג"ל	וכנ"ל
		לא	אעפיי	גופי'
	ב	יג	ואי"כ	וע"כ
		יג	העזר	העוזר
61	א	ו	שם	שם עי"ש
		כז	גור	גייר
	ג	יח	ק'	כ'
62	א	כה	ואף	ואף אם
		לב	המרינה	המחינה
	ב	טז	בהדלא	בה דלא
		כא	ברב	דרב
		כב	לחילוק	לחילוקו
63	ב	א	בחיל	דחיל
		ה	ולא	ולי"א
		ט	בכ"ז	דכ"ז
		יב	שס"ח	שם ס"ח
		טז	ומעתה	ועתה
		כה	בחסד	בחמד
64	א	כ	שכיר	שכירת
	ג	א	אחרי	איירי
		כב	במאי	במח"כ במאי
		לב	וכו'	וכנ"ל
65	א	ג	למנו	ומני
	ב	י	ט"ו	לי"ט
		טז	ע"ז	ע"ד
		כח	וכו'	וכנ"ל
67	א	כא	קי"ט	כי"ט
		כז	כמ:	כו'
	ב	יא	בדאינך	באינך
		טז	דכל	דבכל
68	א	כ	קלקול	קלקול כלל
	ב	ה	עביד	עד דף
69	ב	ה	רק	רב
		ז	לטעמי'	טעמיה
		י	מדלג	ידלג
70	ב	י	נולדו	נולד לו
		לב	קיז	קי"ז
73	א	ז	ב'	ד'
77	א	יג	דודאי	דוידוי
		יד	כו'	היו
	ב	כב	בהככיי	דהככ"י

צד	עמ'	ש'	נדפס	צ"ל
		כח	חסני'	חסדי
78	א	א	בהאי	בה הא
	ב		כו'	כנ"ל
79	א	ו	מ"ז	מ"ו
	ב	ד	בביטול	בביטול לבד
80	א	ו	הרב'	הרב
	ב	יז	דלא	דלא
84	ג	ו	ועי"פ	וע"כ
		יד	בכד"ה	בגד"ה
89	ב	ו	כל	אסור כל
		י	וכו'	וכנ"ל
		יג	סק"י	סקי"ו
			שם	תק"ג
90	ג	י	דפ"ת	דר"ת
		כג	שכתב	וכתב
91	ב	כד	עא	ע"ע
		לא	א"י	א"ם
92	ב	י	בשנים	בשניהם
93	ב	כא	יקשה	קשה
94	א	ג	א'	באדר א'
	א	כד	דדריש	דדריש לה
95	ג	ד	וכו'	וכנ"ל
96	א	יד	רק	רק החדש
97	א	ו	בודאי	בודאי הוא
		כט	סק"ז	סק"ג
	ג	לא	תרכ"ט	תרכ"ח
98	א	ז	בס"ח	בס"ח דמותר
	ג	ה	ברסי'	בססי'
101	א	א	כסולה	וכו' פסולה
103	א	ו	דאמרי'	דאמרי בה
104	ג	ו	ומי'	דומי' דתפילין
		י	ש"ר	חונן ש"ר
		כד	וא"א	ואי"ל
107	ג	כא	וכו'	וכנ"ל
111	א	יא	לזה	לזה והרי כבר
114	א	יד	יו"ד	קנ"ד
	ג	ד	או	א"ו
		יט	תפ"ז	קפ"ז
		כח	דלידע"א	דלאידעא
117	א	א	מעומד	ועומד
123	ג	ד	או	שיהי' או
124	א	יג	לאכול	לחתוך
		יט	"	"

צד	עמ'	ש'	נדפס	צ"ל
125	ב	יד	ומ"ש	ומ"ש כאן
		לג	א'	ט"ז
127	א	ט	משמעות	וכ"ה משמעות
128	א	לג	חשבה	חש בה
129	ב	לג	דיטרף	דמטרף
130	א	כ	והתמי"ק	והתוי"ק
131	א	כג	דש"ס	דשם
		כט	י"ל	וי"ל
132	א	כג	ששה	ששה אוני
133	ב	טז	שכתבתי	שכתב
134	ב	ז	בריאה	בריאה הם
138	ב	טז	עי'	ע"ו
142	ב	כה	דבשלמא	דבשלמא כשאין
		כו	נקמט	וקמט
144	א	כו	בזה	בזה נראה
145	א	יג	האבנים	הבאים
		כו	טריכות	שם טריכות
146	ב	כ	והר"מ	והר"ן
147	ב	כט	בבועה	באינה
148	ב	יז	מיקרי	שוב מיקרי
149	א	יג	נקוב	אי נקוב
		כד	מגד א'	אף מגד א'
151	א	ז	מג"א	ניקב מג"א
153	ב	כא	מדראד	מבראד
154	א	כה	דבעי'	דפעי'
156	א	י	פסקא	כסקיו
158	א	יח	בהן	כמי בהן
159	א	יב	תג"א	תג"ה
161	א	ו	דמזאת	דזאת
162	ב	יח	בקושי'	ב' קושיות
		כה	דמסתברא	דמסברא
163	ב	יא	בבמה	גם בבמה
	ב	כב	דלפניה'	דלפני ה'
164	א	יג	דלגבי	דגבי
168	א	ז	לומר	היא לומר

צד 21 שורה כו נדפס מפקי' שאם נ"ל מפקי' זה דוקא בשתפס דבר המזיק עצמו ומשום שהקילו הז"ל בזה דהגם שאין גונין זה בשבל עכ"ז כיון שאם וכו'.

צד 27 נד ימין שורה 4 אינו ראוי. אולם ברבינו הנגאל ובפי' המשניות להרמב"ם, גם בהרע"ב הגירסא זקן שלא ראה בנים. לזה כתבו הטעם כמו שכתב רש"י בסנהדרי', ובסהדרי' דומי' דסרים ואין לו בנים קתני' היינו שלא ראה בנים, ע"ז פי' רש"י כו' כנ"ל.

147 **א. לב.** לקיחא כלל חסר וצ"ל ובכוליה הוי מוגלא לקותא עכ"פ בהגיע למקום חרין וע"כ שפיר אמרו בש"ם כשר בזה פסול בזה מוגלא ומעתה כו'.

בסי' תרע"א במ"א סק"ח ומ"מ המנהג כ"ב קאי ע"ד הרב.

שם סס"ק י"ב כדאמרי' בג"מ פב' כ"ב שם קאי אטעינה. וי"ל שצריך לסחורה זו בשוק, ובנסכ"נ ע"כ שהולך בלי סחורה, דאי דרי משאוי לית לן בה כמו"ש בש"ס שם.

בסי' תרע"ג במ"א סק"ב דאם לא כן יקנה נ"ח, כ"ב ראי' זו איתא בכל בו בשם הראב"ד.



ספר

גליוני קדש

והוא קבוצת הגהות, הערות וחדושים שהיו כתובים על גליוני הספרים בכתיבת יד קדשו של הגאון הגדול רשכבה"ג, ראש גלת אריאל צבי תפארת ישראל אשר הרביץ תורה בישראל והעמיד תלמידים הרבה כקש"ת

מרנא ורבנא **משה יצחק אביגדור** זצוק"ל שהיה רב בסלאנימא ואשילישאק, סייני, קאוונא ושקלאוו ושם מנוחתו כבד.

ונלוה אליו בסופו

קונטרס הדרת קודש

והוא הדרן על סדר קדשים עד סוף נדה וגם הדרן על כל הש"ס שדרש לפני אספת רבנים וגאונים בשנת ה"ר"ר"ת.

יצא לאור בשני חלקים על ידי האחים נכדי הגאון המחבר

המאסף הרב ישראל שלום שמולאוויץ מקאוונא והמביא לבית הדפוס ה"ר יוסף בוטה מנויארק.

חלק שני

שנת תרס"ט.

בדפוס א. ח. ראזענבערג 131 הענרי סט. נויארק.

מִקְטָר וּמֻגָּשׁ

לְמזכרת עולם

לבני הבכור הגביר הנדיב השלם כש"ת מו"ה

יהודה דוד בוטה נ"י

ולרעיתו העדינה הכבודה מרת

חיה הינרא תי'

במלאת חמש ועשרים שנה ליום חתונתם וליום שמחת לבם

"חתונת הכסף"

יאריך ד' ימיהם בטוב ושנותיהם בנעימים וזכות א"ז הגאון בעל המחבר זלה"ה יעמוד להם שיזכו לראות בניהם ובני בניהם בעלי מדות וישרי לבב

מאת המלה"ר אביהם אוהבם המברכם בלונ"ה

יוסף בוטה בהרב ר' אברהם שמואל ז"ל

מגזע רבנו יהודה הנשיא ז"ל.

זה הספר שייך לה' אליעזר ראזינבלום

גליוני קדש

חלק שני

הגהות וביאורים לשו"ע יו"ד.

בסי' ס"ד ס"ב. לבאר דין חלבו וגידו של שליל הנמצא בבהמה כי רבו בזה חילוקי הדיעות בפוסקים, וכמו שיבואר לפנינו בעז"ה.

השיטה הראשונה היא דעת רבי' הפר"ח ז"ל שפסק בכולי מילתא כר"מ, דבן ט' חי טעון שחיטה לעצמו וחלבו וגידו אסיר, וטעמו מבואר בפוסקים, דס"ל דר"י דסובר בדף ע"ה א' דהדשים לאו"ד גרמי, ע"כ סובר כר"מ וא"כ הא קי"ל דהלכתא כר"י לגבי רשב"ג ויע"כ נפסק כר"מ בחלבו וגידו. וממילא דהלכתא כוותי' לענין שחיטת אמו דהא בהא תלי' כדאמר ר"א א"ר בדף ע"ד ב' ודף נ"ב.

השיטה השני' היא דעת הרא"ש, דס"ל בכולי מילתא כר"ה, וטעמו מבואר בפסקיו דאין הכרע דר"י ס"ל כר"מ ושפיר י"ל דס"ל כר"ה וכמו"ש רש"י ותוס' בד' ע"ה א', וכיון שכן ממילא הדרינן לכללין דר"מ ור"ה הלכה כר"ה עיי"ש בדבריו.

השיטה השלישית היא דעת הרשב"א בחי' פנ"ה ובתוה"א דלענין גיד קיי"ל כר"מ, דסתם מתני' כוותי' בר"פ גיד הנשה, ולענין שחיטת אמו ולענין חלבו קיי"ל כר"ה דבפ' בהמה המקשה תני לה לדר"ה בלשון חכמים לענין שחיטת אמו וה"ה לענין חלבו דהא בהא תלי' וכדאמר ר"א א"ר. אינם הא דגיד לא תלי' בזה ור"א לא אמר רק על חלבו עיי"ש בדבריו בארוך.

השיטה הרביעית, היא דעת הריטב"א ז"ל, דלענין שחיטת אמו קיי"ל כר"ה מטעם האמור לעיל בשיטת הרשב"א, ולענין חלבו וגידו קיי"ל כר"מ. וכבר תמהו עליו הפוסקים איך דהא דברי ר"א א"ר דאמר דהא בהא תלי' ולא אשכחן בש"ס מאן דפליג עלי' עי' בפוסקים.

עתה מהראוי לנו לעיין איזהו דרך ישרה שיבור לו האדם להלכה ואל מי מקדושים נפנה, והנה שאיני כדאי להכריע, עכ"ז תורה מונחת כו' וראי' ברורות יתנו עידיהן, ועכ"ז איני סומך על ראיותי כי מדעתי מיעוט ערכי. ולא

באתי רק להעיר עיני המעיינים והמעיין הישר יבחר, ולא אני, ונתחיל לעיין בשיטה הראשונה:

הנה כבר תמהו ע״ד זו הרשב״א והרא״ש, דא״כ פליגי ר״י ורשב״ל בפלוגתא דתנאי דמר סבר כר״מ ומ״ס כרי״ה, ותיקשי ליחא כתנאי ונגוני נגידי למ״ל ליתא מר הלכה כר״מ ומר ליתא הלכה כרי״ה, ותו יש להקשות דמאי פריך בל״ק ר״י לרשב״ל מהך ברייתא דמה חלב וב׳ כליות, והא גם לר״י ע״כ צריך לאוקמי הך ברייתא כר״מ, וכמו כן יאמר נא אלידא דרשב״ל דמוקי להך ברייתא כר״מ, ואיהו דאמר כרי״ה, והנה לדעתי הייתי אומר דלא ס״ל כלל לרבי״א דר״י ורשב״ל פליגי בפלוגתא דתנאי וכנ״ל, רק ס״ל לרבי״א דתרווייהו ס״ל כר״מ גאליבא דר״מ קמפליגי, דר״י אליבא דר״מ סובר דקדשים לחוד גרמי ורשב״ל אליבא דר״מ סובר דקדשים ואוירא גרימי ומה שאסר ר״מ חלב בן ט׳ חי זהו אחר שהוציאוהו לאויר העולם, וכמו״ש הרא״ש אליבא דרשב״ל, אמנם אליבא דרי״ה אי אפשר לאוקמי פלוגתא דר״י ורשב״ל, דע״כ ס״ל לרי״ה דקדשים ואוירא גרמי דאל״כ מ״ט התיר רי״ה חלב בן ט׳ חי הנמצא אח״ש אמו, וניתא דיו לולד שיהי׳ כאמו וכמו שהקשה הרא״ש ולא ס״ל לרבי״א תי׳ של הרא״ש וכמבואר למעיין שהוא תי׳ דחוק, א״ו דס״ל לרי״ה דקדשים ואוירא גרמי, וע״כ שפיר התיר חלבו, דכיון בשעת שחיטת אמו לא יצא עדיין לאויר עולם וניתר בשחיטת אמו. א״כ ממילא הגם שהוציאוהו אח״כ לא״ע, ה״ה כשחוט וכבישרא בדיקלא ולא חשיב תו יצא לאויר עולם, וכדאמרי׳ בש״ס ע״ד ב׳ לענין פדיון פטר חמור, והגם דרב אשי ס״ל התם דפדיון ש״ה דאיכא קרא דתפדה תפדה ריבוי, הא לא״ה ודאי אמרי׳ דחשיב כבישרא בדיקולא, ועי׳ לקמן בשיטת הרא״ש יבואר זה באורך, והשתא מיושבים כל הקושי׳ הנ״ל. דרבי״א פסק כר״מ, מאחר דחזינן דהך פלוגתא דר״י ורשב״ל לא קאי רק אליבא דר״מ כנ״ל, ול״ק קושי׳ הא׳, גם קושי׳ ב׳ הנ״ל לק״מ, דה״פ ר״י לרשב״ל בשלמא לדידי שפיר יכילנא לתרוצי דהך ברייתא אתי׳ כר״מ וע״כ אינטריך קרא למעוטי, אלא לדידך דאף לר״מ ס״ל דקדשים ואוירא א״כ למ״ל קרא למעוטי, ואין להקשות דמ״מ אף לרשב״ל מודי הוא דלר״מ בן ט׳ חי הנמצא בבהמה ה״ה חשוב כבהמה באפי נפשי׳, וא״כ איכא לאוקמי הך ברייתא כר״מ ובבן ט׳ חי כמו שפירש״י בש״ס שם, ומעטי׳ קרא דמ״מ אינו נקרב ע״ג מזבח, ודומי׳ דאשם דאין שום חלב שליל ממנו קרב ע״ג מזבח, הא ליתא דע״כ אי אפשר לאוקמי׳ הך ברייתא בבן ט׳ חי אליבא דר״מ דהא ברישא דברייתא תני׳ דאינו בעונש ואזהרה נ״כ וכמו שמבואר ברש״י ותוס׳ שם שהביאו לישנא דרישא דברייתא וא״כ אי בעי׳ לאוקמי הך ברייתא כר״מ ע״כ צ״ל דאיירי בבן ט׳ מת. ובשלמא לר״י ניחא בהו״א דאף בן ט׳ מת הוי בעונש ואזהרה וקרב

ע"ג מזבח, מאחר שנגמרו קדשים שלו, והגם שלא יצא חי לאו"ע מה בכך הא לר"י קדשים לחוד גרמי. ועכ"כ שפיר צריך קרא למעוטי אמנם לרשב"ל דס"ל דקדשים ואוירא גרמי א"כ פשיטא דבן ט' מת דליכא רק קדשים, אינו בעונש ואזהרה ואינו קרב ע"ג מזבח ושפיר מקשי ר"י לרשב"ל למ"ל קרא למעוטי.

אך אכתי יש להקשות לפי"ז א"כ מאי קא משני רשב"ל לר"י טעמא דידי נמי מהכא, דמנ"ל לרשב"ל דהך ברייתא אתי' כר"מ, ולהוכיח מינה דאף לר"מ אמרי' דקדשים ואוירא גרמי, ודילמא לעולם אימא לך דאליבא דר"מ קדשים לחוד גרמי וכו', והך ברייתא אתי' כרי"ה דאיהו ודאי ס"ל אליבא דכ"ע דקדשים ואוירא גרמי ומסתבר יותר לאוקמי' הך ברייתא כרי"ה דסתם ת"כ היא כרי"ה וכדאמרי' בסנהדרי' דף פ"ו א' עי"ש, ותו קשה דמאי פריך רשב"ל לר"י בל"ב מהך ברייתא דמה חלב כו', ודילמא ס"ל לר"י דהך ברייתא אתי' כרי"ה דסתם ת"כ כוותי', ולדידי' הא לא פליג ר"י דאיהו נמי ס"ל דקדשים ואוירא גרמי וכנ"ל [וא"ל דמ"מ תקשי לר"מ מאי קדריש בהאי קרא דחלב וב' כליות, הא לק"מ די"ל דדריש לי' לענין דוולדות קדשים בהוייתן הם קדושים וכדדריש לי' האי תנא בזבחים ל"ה, ובמנחות פ"ג, ועתוס' שם ד"ה אף]. ותו דאף לר"מ לק"מ, דהא אם נאמר דהך ברייתא אתי' כר"מ ע"כ אי אפשר לומר דאיירי בבן ט' חי, דא"כ היכי תנא ברישא דברייתא דאינו בעונש ואזהרה, דהא לר"מ ודאי דהוא בעונש ואזהרה בחלב בן ט' חי עש"ך רסי' ס"ד, אע"כ צ"ל דאיירי בחלב בן ט' מת וא"כ הרי אף לר"י דס"ל אליבא דר"מ דקדשים לחוד גרמי, מודי דחלב בן ט' מת שרי באכילה לדעת ר"מ וכמבואר ממתני' וערא"ש ומזה הטעם ס"ל ג"כ דאינו בעמוד והקרב, ואם קושי' רשב"ל דמ"ט ס"ל לר"מ כן, א"כ למה הוצרך להביא ממרחק לחמו, יותר הו"ל להקשות ממתני' דידן דלא פליג ר"מ בבן ט' מת, ותיקשי לי' לר"י מ"ט וכמו דמקשה מהך ברייתא.

והנראה ביסוד הנ"ל, דהנה כבר הקשו הפוסקים על מה שפרש"י במתני' אליבא דר"מ דס"ל דקדשים לחוד גרמי, ושם בע"ב במימרא דר"א אר"א פרש"י קדשים ואוירא גרמי גם אליבא דר"מ עי"ש, והרי הדברים סותרין, ועי' תוי"ק סי' ס"ד שתי' דודאי לענין שחיטה ע"כ צ"ל דקדשים לחוד גרמי דאל"כ מ"ט לא התיר ר"מ בן ט' חי בשחיטת אמו, והרי בשעת שחיטה עדן לא יצא לאו"ע, אמנם לענין חלב שפיר י"ל דס"ל לר"מ קדשים ואוירא גרמי לאסור החלב עי"ש, ונראה לתת טעם לדבר דגבי מצות זביחה כתיב וזבחת מבקרך כו', וא"כ כי מקרי בהמה באפי נפשי' חל עלי' מצות זביחה ולענין זה שפיר אמרי' דקדשים גרמי, וכמו שפרש"י במתני' דקדשים גרמי לשווי' בהמה באפי נפשי' אמנם לענין איסור

הנה דכתיב בקרא חלב שור וכשב הגם דמיקרי דרך כלל בהמה בקדשים לחוד. עכ"ז לא מיקרי שור וכשב עד שינא לא"ע, ודומה לזה כתבו תוס' בפ' השור והרובע ד' קכ"ו ע"ב ד"ה יכול דמעת שריקם מיקרי שרץ אבל נב ועכבר לא מיקרי. ועי"ש שדימו זה לדין חלב דשליל עי"ש ודו"ק, עכ"פ היוצא לנו מזה, דיותר מסתבר לומר דקדשים נרמי לענין שחיטה מדכיומא דקדשים לחוד נרמי לענין איסור חלב, ואם נאמר דאף לענין שחיטה בעי' קדשים ואוירא א"כ כ"ש דבעי' קדשים ואוירא לענין חלב, דכיון דאפי' בהמה דרך כלל לא מקרי כ"ש שאינו שור וכשב בפרט וכנ"ל ודו"ק, והנה התוס' בד' ע"ה א' ד"ה מה, הקשו על רישא דהך ברייתא דקאמר יכול לא יהי' בעונש ואזהרה כו' והא הוא קרא דדרשי' מיני' בברייתא גבי הקרבה הוא דכתיב, ותי' דהא דאמרי' ברישא ולא חלב שליל להו דאימעוט מההוא קרא דחלב אשר על הקרב, רק כוונתו על ההוא קרא דכל בבהמה כו', ועי"ז שפיר קאמר יכול כו' עי"ש, ותי' נראה תמוה דלפי"ז איך קאמר רשב"ל טעמא דידי נמי מהכא והא מהאי קרא דכל בבהמה דדרשי' מיני' דאינו בעונש ואזהרה מוכח דקדשים ואוירא נרמי, ולמ"ל האי קרא דגבי הקרבה, ובשלמא לר"י דקדשים לחוד נרמי ומה שהתיר הכתוב באכילה היא באמת גזה"כ וכמו"ש הרא"ש, א"כ שפיר איצטריך קרא יותר על הקרבה דמקרא דכל בבהמה לא הוינא ילפי' לענין הקרבה דחידוש הוא ומחידוש לא ילפי', אמנם לרשב"ל הרי מקרא דכל בבהמה מוכח דקדשים ואוירא גרמי וממילא דה"ה והוא הטעם לענין הקרבה. ואם נאמר לרשב"ל לא מוכח מידי מהאי קרא דכל בבהמה די"ל דגזה"כ הוא וכמו לר"י [או מטעם שאכתיב בשיטת התוס' עי"ש ודו"ק] א"כ אף מהאי קרא דהקרבה לא מוכח מידי דדילמא גם שם הוא גזה"כ וכנ"ל.

אמנם ראיתי בקרבן אהרן עי"ש בפ' י"ד הלכה ג' וד' שהאריך, והיוצא מדבריו דהא ודאי דעונש על חלב והקרבת חלב לגבי מזבח הא בהא תלי' דהכי כתיב בקרא כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריבו כו' ועי"כ ממעטי' מהאי קרא דכתיב גבי הקרבה דאינו בעונש ואזהרה יהא דאמרי' הה"ז יכל לא יהי' בעונש ואזהרה אבל יהי' בכלל איסור והקרבה ה"כ דכתי דאינו בעונש ואזהרה וממילא דאינו מנים להקריבו ע"ג מזבח, אך עכ"ז הו"א דאם רוצה להקריבו רשאי להקריבו דהא מ"מ חלב איקרי ומידי דהוי איותרת וב' כליות דמותרין באכילה ונקרבים ע"ג מזבח, לזה ממעט קרא מיותר דאינו נקרא חלב כלל ואינו רשאי להקריב ע"ג מזבח. כמו שאינו מקריב בשר הבהמה ע"ג מזבח, דו"ק בדבריו היטב ותיונא שכ"ה הגם שלשונו אינו מכוון שם קצת עי"ש שהבינה רא"י ברורה לפי'.

ומעתה לפי"ז מבואר הדבר, דלא ידעינן דחלב שליל אינו בעונש ואזהרה מהאי

קרא דכל בבהמה רק מהאי קרא דשלמים דרשי' ליה דהינו בעובש והזהרה, ואהר כ"ז. יעתה מיושבים כל הקושי שהקשינו למעלה, דהך ברייתא דיוה הלב כי ע"כ אי אפשר לאוקמי' כרי"ה דלדידיה יקשה במו"כ מכ"ל הא דבן ט' חי ניתר בשחיטת אמו וחלבו וגידו מותר, אי ס"ל דמקרא דכל בבהמה איתרבאי אף בן ט' חי שניתר בשחיטת אמו, הא קמן דאף לענין שחיטה לא מיקרי בהמה באפי נפשי' בהדשים להוד וכ"ש דחלבו לא מיקרי חלב שור וכשב, וא"כ תיקשי למ"ל האי קרא דשלמי' דאינו בעונש והזהרה. הא נפקא לן מקרא דכל בבהמה. ואי ס"ל דמקרא דכל בבהמה לא הייני מרבין אף בן ט' חי דהוא דהדשים גרמי ואינו ניתר בשחיטת אמו, א"כ תיקשי באמת מכ"ל לרי"ה דבן ט' חי ניתר בשחיטת אמו ודילמא לא איתרבאי מקרא דשלמים רק לענין איסור חלב דלא מיקרי שור וכשב עד שילא לא"ע וכ"מ בחלב בן ט' מת דלא מיקרי חלב מאחר שלא יצא חי לאויר עולם, אבל לעולם לענין שחיטה הדשים להוד גרמי למיקרי בהמה באפי נפשי' וכמו"ש למעלה, והגם דבן ט' מת בע"כ מוכח דניתר בשחיטת אמו, דהא כ ליה לקרא למעטי מע"ג מזבח, בלא"ה הרי נבלה הוא. אך עכ"ז מכ"ל לרי"ה דגם בן ט' חי ניתר בשחיטת אמו. ודילמא דוקא בן ט' מת ניתר בשחיטת אמו ולא בן ט' חי, וכדס"ל באמת לר"מ להלק ביניהם בזה, אע"כ צ"ל דרי"ה ס"ל דקרא דכל בבהמה מרבי' לכל ולד הנמצא

ואף בן ט' חי וכמו שפי' רש"י והרא"ש. והאי קרא דשלמים לא דרש להכי כלל, רק דריש ליה כדדריש לי' האי תנא בזבחים ל"ח ב' ובמנחות פ"ג ב', דולדות קדשים בהווייתן הם קדושים עי"ש בתוס' וא"כ ע"כ צ"ל דהך ברייתא אתי' כר"מ ולדידי' א"ש דמקרא דכל בבהמה לא הייני מרבי' רק בן פקועה אבל בן ט' אפי' מת הייני אומרים דאינו ניתר בשחיטת אמו וממילא דחלבו אסור וע"כ איצטריך קרא דשלמים לאורויי דחלבו מותר ואינו בעמוד והקרב וממילא מוכח מזה דניתר בשחיטת אמו וכנ"ל והשתא שפיר קאמר רשב"ל טעמא דידי כמי מסתבר דהא ע"כ אתי' הך ברייתא כר"מ וכנ"ל, גם שפיר קא מקשה מינה לר"י דהא ע"כ אתי' כר"מ וכנ"ל ותו לא קשה מ"ט לא מקשה ממתני'. דאי ממתני' הו"א דהנם דהדשים גרמי עכ"ז איתרבאי מקרא להיתירא. והתירה התירתו. אמנם כאן מקרא דאשם וממעטי' דאינו רשאי להקריבו כלל ע"ג המזבח. וממשום דלא מיקרי חלב כלל. וה"ה כבשר בעלמא ומזה שפיר מקשי' לר"י אמאי אינו רשאי להקריבו הא מ"מ חלב איקרי בגמר הדשים ונהי דמותר באכילה עכ"ז יהיה רשאי להקריבו עכ"פ באם ירצה וכמו יותרת הכבד כליות דג"כ מותרים באכילה ונקרבין ע"ג המזבח וכנ"ל בשם הקרא, ועכ"ז משני ר"י דהא דאסרה תורה להקריבו ע"ג מזבח, לאו משום דלא מיקרי חלב כלל. רק גם זה היא גזה"כ דאע"ג דמיקרי חלב עכ"ז אינו רשאי להקריבו ע"ג מזבח. ומידי דהוי אמחוסר

עיין בתיקונים והשמטות

זמן דודאי מיקרי חלב ועכ״ז אינו רשאי להקריבו ע״ג מזבח וא״ש הכל ברווחא.

והשתא א״ש ברווחא מ״ש למעלה דר״י ורשב״ל לא פליגי רק אליבא דר״מ. דלרי״ה מאחר דמתיר חלבו. ע״כ צ״ל דס״ל דחדשים ואוירא גרמי וכנ״ל. אמנם אליבא דר״מ פליגי דר״י סובר דר״מ ס״ל דגם לאיסור חלב אמרי׳ דחדשים לחוד גרמי, ורשב״ל סובר דר״מ לא ס״ל דחדשים לחוד גרמי רק לענין היתר בשחיטת אמו דלענין זה ודאי דס״ל לר״מ דחדשים לחוד וכדפי׳ רש״י במתני׳ וכמו״ש למעלה בטעם הדבר. אבל לענין איסור חלב ס״ל לר״מ דחדשי׳ ואוירא גרמי, ומה שאסר ר״מ חלב בן ט׳ חי, הוא משום דאזיל לשיטתו דס״ל דאינו ניתר בשחיטת אמו, וא״כ כשהוציאוהו אח״ש לא״ע הרי כאן חדשים ואוירא, ורי״ה ס״ל דניתר בשחיטת אמו וא״כ ליכא כאן אוירא דה״ה כשחוט ואין כאן רק חדשים בלחוד, וע״כ הותר חלבו. וזהו דאמר ר״א אר״א דהלך ר״מ לשיטתו ורי״ה לשיטתו, והוא משום דס״ל כרשב״ל דלענין איסור חלב לכ״ע חדשים ואוירא גרמי וכמו שפרש״י בדף ע״ד ב׳ במימרא דר״א עי״ש, ומעתה ר״י דס״ל דגם לענין איסור חלב חדשים לחוד גרמי, א״כ כ״ש דס״ל לענין היתר בשחיטת אמו דחדשים לחוד גרמי למקרייא בהמה באפי נפשי׳, וע״כ שפיר פסק רבי״א בכולא מילתא כר״מ. דחלבו אסור כר״י. וכ״ש שאינו ניתר בשחיטת אמו וכנ״ל. שוב עיינתי בראש יוסף להרב הפמ״ג בהג״ה שהקשה קצת מן הקושי׳ שכתבתי על שיטת הרבי״א ויישב בדוחק עי״ש, וכבר יושבנוס בעז״ה ברווחא.

עוד ראיתי שם בדבריו קושי׳ אחת מה שלא נזכרה למעלה, והוא דאומרו דלדעת הרבי״א יקשה קושי׳ התוס׳ דהא לקמן ד׳ ק״ג א׳ מבואר דס״ל לר״י דאיסור חלב לא חל עד שיצא לא״ע, וכאן סובר דחדשים גרמי עי״ש באורך, ובאמת שאין זו קושי׳ מכרחת דמלקמן ק״ג א׳ כבר תי׳ התוס׳ שם בד״ה דאיסור בע״א׳ וגם בלא״ה הא אפשר לאוקמי׳ האי מימרא דר״י שם בשנבראת טרפה דהשתא אתי׳ איסור טריפה ואיסור חלב בהדדי, דקודם שנגמרו החדשים לא חייל עליו טריפות כלל. דהא אם נשחטה אמו מותר לאכלו אפי׳ הוא טרפה, והא דמוקמי׳ בש״ס שם בשנטרפה עם יציאת רובא י״ל דזהו אליבא דל״ק בד׳ ע״ה א׳ אליבא דר״י ואנן קיי״ל כל״ב. ומה שהקשו התוס׳ בד׳ ק״ג מהא דאמרי׳ ס״פ דם שחיטה דאיסור מעילה ואיסור חלב בהדדי קאתי׳ כו׳ עי״ש. באמת בעניי לא הבנתי שורש קושי׳ זו, דמאי קושי׳ הא כבר י״ל דשם לא איירי הש״ס אליבא דר״י. ולר״י שפיר מצינן לשנויי דס״ל דוולדות קדשים במעי אמן הן קדושים ועל כן תייל איסור מעילה אחלב. ומשום דאיהו קדים והא גופא קמ״ל קרא דכל חלב דוולדות קדשים במעי אמן הם קדושים וע״כ חייל איסור מעילה על חלב. ודו״ק. הנה בררנו דעת רבי״א וסלקינו ממנו יתידות הדרכים מה שנתקשו הפוסקים הראשונים, והזקנוהו במסמרים כאהל בל יצען. אמנם מה שיקשה

עלינו לפי שיטה זו הוא כמו שאגיד א׳ קשה קושי׳ הרא״ש בפסקיו דכיון דר״מ ס״ל דחדשים לחוד גרמי א״כ איך הותר בן ט׳ מת, והא צריך לידע אימת מת אי קודם שחיטת אמו או אח״כ עי״ש ברא״ש, וראיתי בתוי״ק סי׳ ס״ד שתי׳ על קושי׳ זו דאזלי׳ בתר חזקה דהשתא. וכדקיי״ל דאזלינן בתר שעת מציאתן כו׳ עי״ש, ונעלם ממנו משנה שלימה בפ״ה דטהרות מ״ז. בנגע בא׳ בלילה כו׳ דרבנן ס״ל דאזלינן בתר שעת מציאתן והכי קיי״ל. אמנם ר״מ שם פליג בזה וס״ל דלא אזלי׳ בתר שעת מציאתן עי״ש והובאה משנה זו בש״ס נדה ד׳ ד׳ א׳ ועוד בכ״ד. וכאן הא עיקר קושי׳ הרא״ש סובבת אליבא דר״מ איך התיר ר״מ בן ט׳ מת ולדידי׳ ודאי דשפיר הקשה הרא״ש ודו״ק [ואין לדחוק וליישב קושי׳ זו עפ״י מ״ש התוס׳ בד׳ נ׳ א׳ ד״ה אלמא דאיסור אמ״ה לא חייל עד שיצא לא״ע, וא״כ ממילא מותר בן ט׳ מת דלא יצא חי לא״ע דמ״מ יקשה מ״ט התיר חלבו בהך ברייתא דחלב וב׳ כליות דאתי׳ ע״כ כר״מ ותו דהתוס׳ לא כתבו שם רק באם נאמר דאיסור חלב לא חייל עד שיצא לא״ע עי״ש. אמנם באם נאמר דאיסור חלב חייל בגמר חדשים וכדס״ל לפום סברא דהשתא כנ״ל א״כ אדרבה מוכח מסוגי׳ דהתם להיפך דגם איסור אמ״ה חייל בגמר חדשים וכמבואר למעיין בסוגי׳ שם. ותו דנהי דאיסור אמ״ה לא חייל עד שיולד אבל עשה דזביחת חייל מיד במעי אמו וכמבואר בתוס׳ דשבועות ד׳ כ״ד א׳ ד״ה האוכל עי״ש]. והנה שאפשר ליישב קושי׳ זו בכמה אופנים אך כלם דחוקים בעיני ע״כ לא רציתי לכתבם פה, ועי׳, ב׳ קשה לדעת זו על ר״י דס״ל אליבא דר״מ דחדשים לחוד גרמי גם לענין איסור חלב, ולכאורה איכא למיתבי׳ מרי״ה דתנא לי׳ בהדי׳ דס״ל חדשים ואוירא גרמי אף לענין היתר שחיטת אמו וכ״ש לענין איסור חלב ועד כאן לא פליג ר״מ עליו אלא לענין היתר שחיטת אמו. אבל לענין איסור חלב מודי לי׳ לרי״ה והכי אשכחינן בכ״ד בש״ס דפריך על אמורא ממתני׳ בדרך עד כאן דאין לנו להשוות מחלקת בכדי בין התנאים וכל מה שנוכל להשוותם טפי עדיף. ג׳ קשה מאחר דחזי׳ דתנא דמתני׳ תנא לדר״מ בלשון [יחיד] ודרי״ה בלשון רבים מכלל דס״ל דהלכתא כרי״ה א״כ אי איתא דר״י ורשב״ל ס״ל כר״מ ופליגי אליבא כנ״ל. הו״ל לקבוע מקודם הלכתא כר״מ ודלא כתנא דמתני׳ והא״ז הו״ל לאפלוגי אליבא, ועוד יש כמה פקפוקי דברים בזה עיין.

עתה נרדפה לדעת השיטה הב׳ שכתבנו למעלה היא דעת הרא״ש, ונבאר אותה כפי מיעוט שכלי, ואם ישרה קח לך. הנה דעתו היא דר״י מני סבר שפיר כרי״ה והא דס״ל דחלבו כחלב בהמה דחדשים גרמי, זהו דוקא קודם שנשחטה אמו הא אחר שחיטת אמו מותר חלבו כרי״ה, וכ״כ רש״י ותוס׳ שם בש״ס דר״י **אתי׳ גם** כרי״ה עי״ש. ולפי״ז נ״ל דמ״ש רש״י במתני׳ בטעמא

דרבנן דסברי חדשים ולידה גרמי. ולכאורה קשה לפי הנ"ל איך פי' דבריו אליבא דרשב"ל דלא כהלכתא, ונ"ל דלא לכל מילי ס"ל לרבנן כן, רק כוונת רש"י הוא לומר דלענין שהתירנו שחיטת אמו ס"ל לרבנן דבעיי חדשים ולידה, הא כל שלא היתה לידה, אף שנגמרו חדשים ניתר הוא בשחיטת אמו מקרא דכל בבהמה, וכ"ה בהדיי ברש"י שעל הרי"ף עיי"ש, ויותר היי מסתבר לומר דט"ס נפל ברש"י במתני' וכצ"ל ולרבנן חדשים ולידה גרמי. א"נ דרבנן מרביי ליי להיתר מכל בבהמה כוי, והשתא א"ש טפי, שכתב ב' טעמים לרבנן הא' אליבא דרשב"ל והב' אליבא דר"י וכמו"ש רש"י ותוס' ורא"ש בש"ם שם, ועיי רש"י שעל הרי"ף תמנא איזה סניפין להגי"ה זו אלא דמסתפינא להגיה, ומ"ש רש"י במתניי טעמא דר"מ משום דס"ל חדשים גרמי, וז"א רק לר"י, אבל לרשב"ל ס"ל דחדשים ואוירא גרמי אף לר"מ וכמו"ש הרא"ש בפסקיו, ולכאורה יש לעיין מ"ט לא פיי רש"י במתניי טעמא דר"מ אליבא דכ"ע וכמו שפיי בטעמא דרבנן וכנ"ל, והנה לכאורה היי כ"ל לומר דלית ליי לרש"י זה שכתב הרא"ש דר"י ורשב"ל פליגי אליבא דכ"ע דר"י ס"ל דאליבא דכ"ע חדשים לחוד גרמי ורשב"ל ס"ל דלכ"ע חדשים ואוירא גרמי, דהא ודאי דמצד הסברא אין שום טעם נכון לזה. דכיון דאמרת דס"ל לר"מ דחדשים ואוירא גרמי א"כ מאיזה טעם ס"ל דאינו ניתר

בשחיטת אמו בן ט' חי הא בשעת שחיטה אכתי לא יצא לאויר. ומה איכפת מה שיצא אח"ש אמו לא"ע כבר ניתר הוא בשחיטת אמו בשעת שחיטה ושוב אינו חוזר לאיסורו, וע"כ ס"ל לרש"י דבין ר"י ובין רשב"ל תרווייהו מודו דלר"מ חדשים לחוד גרמי וע"כ ס"ל שפיר דאינו ניתר בשחיטת אמו וגם חלבו אסור כי פליגי אליבא דרי"ה, דר"י ס"ל דגם לרי"ה ס"ל דחדשים לחוד גרמי, והא דמתיר רי"ה חלבו, זהו דוקא אחר שחיטת אמו ומגזה"כ דכל בבהמה וכמו"ש הרא"ש, ורשב"ל לא מסתבר ליי לומר אליבא דגה"כ הוא כהלכתא בלא טעמא וכל מה שנוכל לומר שיש טעם בדבר טפי עדיף, וע"כ לא מסתבר ליי יותר לומר דבאמת בהא פליגי ר"מ ורי"ה דר"מ ס"ל דחדשים לחוד גרמי וע"כ ס"ל דאינו ניתר בשחיטת אמו וחלבו אסור ורי"ה ס"ל דחדשים ואוירא גרמי ע"כ ס"ל דניתר בשחיטת אמו דאכתי לא יצא לא"ע ואין כאן רק חדשים לחוד וממילא דגם חלבו מותר דהגם שאח"כ יצא לא"ע ה"ה כבישרא בדיקולא, וכשחוט דמי וכנ"ל. (והשתא ל"ק ארשב"ל מה שהקשתי למעלה בקושי' ב' לשיטת רבי"א ודו"ק) ומעתה שפיר פיי רש"י במתניי טעמא דר"מ משום דס"ל דחדשים גרמי דלכ"ע כן הוא וכנ"ל, ומ"ש רש"י בד' ע"ד ב' במימרא דר"א אר"א דר"מ דס"ל* חלבו אסור קסבר דחדשים ואוירא גרמי, וזהו דלא כמו"ש בסמוך לדעת רש"י וכבר ראיתי בתוי"ק שעמד על סתירת

דברי רש״י בזה ותי׳ לחלק בין שחיטת אמו לאיסור חלב והבאותיו למעלה בשיטה א׳ אמנם אי מהא לא איריי דדבר ברור הוא מ״ש רש״י שם, דקסבר חדשים ואוירא גרמי, לא קאי אר״מ דאיהו ס״ל כן וכמו שהבין התוי״ק שם דא״כ תקשי מה זה נתינת טעם, דע״כ אסר חלבו משום דקסבר חדשים ואוירא גרמי, והרי אם הי׳ סובר דחדשים לחוד גרמי כ״ש שהי׳ אוסר חלבו וכך הי״ל לרש״י לומר דאפ״ת דחדשים ואוירא גרמי עכ״ז אסר חלבו, ולא לפרש בלשון נתינת טעם׳ אולם כוונת רש״י הוא׳ דר״א אר״א דמפרש לפלוגתייהו בבן ט׳ חי׳ איהו ע״כ ס״ל דחדשים ואוירא גרמי וכרשב״ל׳ דאם הי׳ סובר דחדשים לחוד גרמי א״כ יקשה על ר״א דקאמר הלך ר״מ לשי׳ ורי״ה לשי׳׳ מה ענין זה לזה והרי אפי׳ אם נאמר דר״מ ס״ל כרי״ה דניתר בשחיטת אמו עכ״ז שפיר אסר לחלבו׳ דדיו לולד שיהי׳ כאמו וכמו״ש הרא״ש בסוגי׳ ודחק בזה לתרץ אליבא דרי״ה׳ והדרבה יותר הי׳ מסתבר לאוקמי׳ פלוגתייהו אף היכי שניתר בשחיטת אמו וכגון בן ט׳ מת ואפ״ה אוסר ר״מ חלבו ומטעם הנ״ל׳ ומה שנאמר דל״פ רק בבן ט׳ חי וכדאוקי׳ ר״א השתא דזה דוחק גדול לכאורה׳ דפשיטא כיון שצריך שחיטה לעצמו׳ ממילא חלבו אסור ומה חידש לנו בזה ר״מ׳ א״ו ע״כ צ״ל דס״ל לר״א אר״א לסברא פשוטה דחדשים ואוירא גרמי לאסור החלב׳ וא״כ ע״כ צ״ל דפלוגתייהו איירי בבן ט׳ חי והוציאו אותו חי לא״ע. דהשתא איכא חדשים ואוירא והשתא שפיר קאמר ג״כ ר״א אר״א והלך ר״מ לשי׳ ורי״ה לשי׳ דר״מ דס״ל דאינו ניתר בשחיטת אמו׳ הרי כאן חדשים ואוירא וע״כ אסר חלבו ורי״ה דס״ל דניתר בשחיטת אמו א״כ הגם שהוציאוהו חי לא״ע עכ״ז הרי הוא נחשב כבישרא בדיקולא׳ דהא כבר הוא כשחוט בשחיטת אמו וע״כ שפיר התיר חלבו וא״ש והשתא שפיר מדוקדקים היטב דברי רש״י שם, והנך ב׳ דיבורי רש״י ד״ה חלבו וד״ה והלך הד״א וה״פ דתנא ג״ה נוהג בשליל וחלבו אסור וכדמפרש (ר״ל ר״א אר״א) בבן ט׳ חי (והוא מטעם) דקסבר (ר״ל ר״א אר״א הנ״ל) חדשים ואוירא גרמי (והשתא שפיר קאמר ר״א אר״א והלך ר״מ לשיטתו כנ״ל) דאעפ״י שנשחטה אמו והוציאתו אח״כ [ור״ל לכאורה לפי״ז אין כאן אוירא דה״ה כשחוט כנ״ל עז״א דז״א משום] והלך ר״מ לשיטתו דמשוי לי׳ בהמה לענין שחיטה דאין מטהרתו שחיטת אמו. מעתה יש כאן חדשים ואוירא וע״כ שפיר אסר חלבו ורי״ה ס״ל דשחיטת אמו מטהרתו, וא״כ הגם שיצא חי לא״ע כבר הוא כשחוט, ודמי כבשרא בדקולא, ואין כאן רק חדשים בלחוד וע״כ שפיר התיר חלבו וא״ש ודו״ק.

ובזה מיושבים ג״כ דברי הרא״ש בפסקיו שתמה לרי׳ דס״ל חדשים גרמי׳ א״כ מ״ט ניתר חלבו **בשחיטת** אמו נימא דיו לולד שיהי׳ כאמו שאין שחיטתה מתרת

חלבה עי״ש • והנה לכאורה קשה מ״ט לא מקשה הרא״ש כמו כן גם לרשב״ל דס״ל הדשים ואוירא גרמי עכ״ז איך אנו מתירין חלב בן ט׳ חי והרי יש כאן חדשים ואוירא שהרי עתה אח״ש אמו הוציאוהו חי לא״ע • אמנם למ״ש למעלה א״ש, דכיון שכבר הותר בשחיטת אמו. תו אין כאן א״ע דה״ה כשחוט וכבשרא בדיקולא וכנ״ל, שוב ראיתי ברא״י להפמ״ג פג״ה שעומד ע״ד הרא״ש. ודחה מה שכתבתי בסמוך באומרו דהא לענין פדיון פטר חמור ס״ל לרב אשי דאמרינן כיון דרהיט ואזיל רהיט ואתא שה קרינן בי׳ וכוותי׳ פסק הרא״ש כאן בחולין. וא״כ ה״ה לענין חלבו, י״ל כיון דרהיט ואזיל רהיט ואתא שה קרינא בי׳ ולא אמרינן דחשיב כבשרא בדיקולא. עי״ש דבריו, ולדעתי דיחוי כזה הוא חוזר ונראה מכמה טעמים, חדא די״ל דש״ה לענין פדיון פ״ח דאיכא קרא דתפדה תפדה לריבוי. וע״כ ס״ל לר״א דפודין, וכמו״ש הרא״י בעצמו בפ׳ בהמה המקשה דזהו טעמו דר״א, משא״כ כאן דליכא למימר הכי אמרי׳ דהוא כבישרא בדיקולא וכסברת מר זוטרא. ותו דהא ודאי לכי האמת דקיי״ל כר״י דחדשים לאוד גרמי ולא בעי׳ א״ע. אם כן ודאי דהגם דה״ה כשחוט עכ״ז שה קרינא בי׳, אמנם אליבא דרשב״ל דס״ל דלא נקרא שה בפ״ע עד שינא לא״ע. אם כן מאחר דה״ה כשחוט בשחיטת אמו תו לא מיקרי יצא חי לא״ע. ותדע דהכי הוא דהא להדי׳ אמרינן ביומא מ״ט ב׳ וכו״ן א׳ דאף שה שחוט מיקרי שה.

ולא ממעטי׳ שה שחוט לענין פדיון פ״ח ממשמעותא דשה רק מגז״ש מפסח עי״ש. נהא ודאי דכאן לענין חלב אם הוציאתו מת לא מיקרי יצא לא״ע עד שנאמר דחלבו מיקרי חלב שור ושה, א״ו דש״ה שכבר הונח עליו שם זה דשור ושה, ע״כ אפי׳ אם הוא שחוט. לא אבד שמו, ומ״מ יקרא שה משא״כ כאן שעדיין לא הונח עליו שם זה כלל עד שינא לא״ע אם כן אם יצא מת לא מיקרי יצא לא״ע ולא חל עליו שם זה דשור ושה. ומעתה אף אנן נימא כן לענין ב״פ. דלר״י דס״ל חדשים גרמי. ואם כן כבר נקרא שה מגמר חדשיו ואילך א״כ הגם שאח״כ ה״ה כשחוט בשחיטת אמו עכ״ז שה קרינא בי׳ ולא ממשמעותי׳ דשה. וכמו דלא ממעטי׳ שחוטה ממש ממשמעותא דשה רק מג״ש מפסח, ילפי׳ למעט שחוטה בלי נתינת טעם. וא״כ שפיר י״ל דלא נתמעט רק שחוטה ממש. אבל בפ׳ כיון דרהיט ואזיל וכו׳ לא ממעטי׳ לי׳ מג״ש הנ״ל. ואדרבה איתרבאי מקרא דתפדה משא״כ לרשב״ל דס״ל דלא מיקרי שה עד שינא לא״ע חי א״כ י״ל דגם בפ׳ מאחר דה״ה כשחוט תו לא מיקרי שה דלא נקרא יצא חי לא״ע נכנ״ל. ותו דמעיקרא דדינא פירכא מה שדימה הרא״י דין דחלב לדין דפדיון פ״ח. דהא כבר אמר ר״א אר״א דלא הילכו בו אלא על עסקי אכילה לבד למעוטי רובעו ונורש בו. דלכל מילי ה״ה כחי לכל דבריו רק לענין עסקי אכילה כגון לענין שחיטה ולענין חלב אמרי׳ דה״ה כשחוט בשחיטת אמו וכמו שפרש״י שם.

ואם כן מהו הדמיון שדימה הרא״י איסור חלב לפדיון פ״ח מאחר שכבר הילקו ר״א הר״א זה מזה וכנ״ל.

הנה מכל הנ״ל נראה דאין דיקויו של הרא״י דיקוי. ובפרט שכבר בארנו שכן נראה דעת רש״י וכנ״ל. ומעתה נוכל לומר שגם הרא״ש ס״ל כן ושוב לא תיקשי עליו מה שנתקשה הרא״י בדבריו וכנ״ל. נחזור לעניננו דמשפרש״י בד׳ ע״ז ב׳ דקסבר חדשים ואוירא גרמי קאי על ר״א הר״א, וכנ״ל באורך. ואם כן לר״י דהזכן בהדיא דס״ל הדשים לאוד גרמי ע״כ צ״ל דבאמת פליג על ר״א הר״א הנ״ל דלדידיה לא תלי׳ כלל הך פלוגתא דחלב בהך פלוגתא באם ניתר בשחיטת אמו. דאפ״ת דשחיטת אמו מטהרתו עכ״ז שפיר י״ל דחלבו אסור דדיו לולד שיהיה כאמו וכמו שהקשה הרא״ש. מעתה י״ל דגם רשב״ל דפליג אר״י וס״ל דחדשים ואוירא גרמי לא פליג רק אליבא דר״ה דלא מסתבר לרשב״ל לומר דטעמיה דר״ה הוא מאמת גזה״כ וכנ״ל. אבל אליבא דר״מ שפיר י״ל דמודי לר״י דס״ל דהדשים לאוד גרמי.

ומעתה א״ש מה שפרש״י במתניתין טעמא דר״מ משום דס״ל הדשים לאוד גרמי משום דר״י ס״ל הכי ואף רשב״ל י״ל דלא פליג עלי׳ בהא וכנ״ל וכן נראה מדברי תוס׳ בד׳ ע״ה א׳ שלא כתבו רק דהסיא דר״ז אתי׳ אף כר״ה, ולא כתבו כמו כן להיפך דהסיא דרשב״ל אתיא גם כר״מ, וכמ״ש הרא״ש מכלל דלא ס״ל הכי רק ס״ל כמו״ש למעלה בשיטת רש״י דל״פ אליבא דר״מ רק אליבא דרי״ה וכנ״ל. זהו הנלע״ד בביאור דעת רש״י בסוגיין. אמנם לכי האמור למעלה יקשה קושי׳ הרשב״א בחי׳ פנ״ה דף נ״ד דמאי מקשה רשב״ל לר״י בל״ב מהך ברייתא, דחלב וב׳ כליות כו׳ והא לאחר שחיטת אמו גם ר״י מודי דלרי״ה לא הוי חלב כלל ומותר באכילה ומזה הטעם אינו נקרב ג״כ ע״ג המזבח, ומה שתי׳ הרשב״א שם דש״ה דרחמנא שרי׳ מקרא דכל בבהמה כו׳. כבר דהה זה הרש״א בחי׳ פי׳ דה״מ דגם כאן נאמר דרחמנא מיעטי׳ מהקרבתה מהאי קרא דחלב וב׳ כליות, ובשלמא בל״ז הייתי אומר כתי׳ הרש״א שם דהקושי׳ היא אליבא דר״מ דלדידי׳ יקרב עי״ש. אמנם לפימ״ש למעלה אי אפשר לומר כן. דהא אליבא דר״מ לא פליגי ר״י ורשב״ל כלל וכנ״ל, וא״כ גם לרשב״ל יקשה אליבא דר״מ יקרב וע״כ צ״ל דמוקמי׳ ברייתא כרי״ה ואם כן הדק״ל מאי מקשה לר״י וכנ״ל. ובשלמא לל״ק דמקשה ר״י לרשב״ל מהך ברייתא הנ״ל, אין להקשות מנ״ל דהך ברייתא אתי׳ כרי״ה ודילמא אתי׳ כר״מ, דמודי לרשב״ל דלדידי׳ חדשים לאוד גרמי כנ״ל, דע״ז י״ל דמקשה מכח הא׳ כללא דכיילי׳ דסתם ת״כ היא אליבא דרי״ה כנ״ל, אמנם לל״ב קשה כנ״ל, וא״ל דבאמת קושי׳ רשב״ל היא על עיקר הדין מאחר דחדשים גרמי אם כן מ״ט התיר הכתוב אחר שחיטת אמו דיו לולד שיהיה כאמו וכמו שהקשה הרא״ש, דאם כן למה הוצרך רשב״ל להביא ממרחק להמו והו׳:

להקשות בפשיטות ממתני' דשרי רי"ה חלב בן ט' להדיוט מקרא דכל בבהמה ומ"ט ס"ל כן וכמו"ש הרא"ש, ועי"כ צ"ל די"ל בישוב זה דהוא גזה"כ וכמו"ש הרא"ש שם אם כן גם מהך ברייתא לק"מ וכנ"ל [וכאן א"ל לומר כמו"ש למעלה בדעת רבי"א דהא השתא בשיטת התוס' קיימינן, ואינהו לית להו כדעת הקרבן אהרן כמבואר למעלה. וכל עיקר מ"ש למעלה בישוב קושי' זו הוא דוקא לפי פי' הקר"א וכמבואר].

אמנם אחר העיון היטב בלא"ה תי' הרש"א הנ"ל אי אפשר להתקיים כלל, דאפ"ת דהך ברייתא אתי' כר"מ עכ"ז אי אפשר לאוקמי' הך ברייתא אליבא דר"מ בחלב בן ט' חי מכמה טעמים. חדא, דא"כ גם לרשב"ל יקשה מ"ט ממעטי' קרא מהקרבה דהא יש כאן חדשים ואוירא, וחיוב כרת עליו לר"מ (עש"ך רסי' ס"ד), ואם כן מ"ט לא יקריבנו ע"ג מזבח, וכמו שהקשה לר"י, ב', ותו דא"כ בע"כ נצטרך לומר דטפי מסתבר למעטו מתורת חלב לגבוה מלהדיוט, דהא להדיוט הוי חלב גמור וענוש כרת עליו לר"מ ועכ"ז נתמעט מהקרבה, [וכ"מ קצת בתוס' צ"ב ב' ד"ה אליתא] ואם כן יקשה לל"ק מאי פריך ר"י לרשב"ל דלמ"ל קרא למעוטי. ולפי הנ"ל קשה ולדידי' מי ניחא דלמ"ל קרא לרי"ה למעוטי השתא ומה דלענין הדיוט נתמעט מדין חלב דמותר לאכלו כ"ש דנתמעט מדין חלב לגבוה וכנ"ל. ג' ויותר קשה. דבהדי' מבואר ברישא דברייתא דאיירי בחלב דאינו בעונש ואזהרה, וכמבואר לשון הברייתא ברש"י ותוס', אך דהו"א דמ"מ לא נתמעט מתורת חלב לגבוה לזה אצטרך קרא דחלב וב' כליות למעטו מתורת חלב אף לגבוה [והשתא לק"מ קושי' ב' הנ"ל דלא א"ש דהגם דמיעטי' קרא מתורת חלב להדיוט עכ"ז הו"א דנקרב לגבוה, מאחר דתורת חלב עליו בניור חדשיו אמנם לרשב"ל דאינו חלב כלל קודם שיצא לא"ע, אם כן מאחר דילפי' מקרא דכל בבהמה דניתר בשחיטת אמו, ממילא תו ליכא א"ע ולמ"ל קרא למעוטי לגבוה. ורשב"ל משני דבאמת הא גופי' קמ"ל קרא דאינו נקרא חלב כלל קודם שיצא לא"ע, ועי"כ נתמעט מהקרבה ודו"ק].

ומעתה אם נאמר דהך ברייתא אתי' גם כר"מ ע"כ צ"ל דאיירי בחלב בן ט' מת דאז אינו בעונש ואזהרה גם לר"מ וכיון שכן הדק"ל מ"ש הרשב"א, ותו ליכא למימר כתי' הרש"א הנ"ל דהא בבן ט' מת לא פליגי ר"מ ורי"ה כלל ולכ"ע חלבו מותר אה"ש אמו. וה"ה לענין הקרבה ומאי קא מקשה רשב"ל לר"י מ"ט מעטי' קרא וכנ"ל. אמנם הנלע"ד בישוב קושי' הנ"ל, בשנקדים לעיין במה דמקשה רשב"ל לר"י בל"ב אלא לדידך יקרב, ולכאורה קשה, ולדידי' מי ניחא, דהא תינח חלב שפיר מיעטה תורה מהקרבה, משום שאינו בתורת חלב עד שיצא לא"ע וכאמור. אמנם אכתי תיקשי למה נתמעטו ב' הכליות ויותרת הכבד [ערש"י זבחים ל"ה ב' ד"ה המעלה] מהקרבת מזבח, דהגם שלא ינאו

מחייס לא״ע. עכ״ז הרי הן כליות והרי הוא כבד, ולמה לא נקריבם ע״ג מזבח, הו יש לעיין במ״ש התוס׳ כאן ד״ה לדברי ובחכג״ה דף נ׳ א׳, ד״ה הוא, ובדף כ״ג א׳ ד״ה דאיסור, דאף לר״י לא קייל איסור חלב עד שיצא לאויר עולם, ולא פליגי ר״י ורשב״ל, רק דלרשב״ל בעי׳ שתצא הבהמה כלה לא״ע ולר״י סגי באם יצא החלב לבדו לא״ע עיי״ש היטב

ולכאורה הדבר תמוה דהא ר״י לא אמר רק חדשים גרמי, והיך נעמים בדברי ר״י שכיון גם שיצא לא״ע מה שלא זכרו כלל וכל כי הא הו״ל לר״י לפרושי, גם בגוף הדבר בטעם מחלקותם בזה, לא נדע שורש דבר, והנראה לדעת התוס׳ הנ״ל, דהא דאיפלגו ר״י ורשב״ל אי חדשים גרמי או בעי׳ חדשים ואוירא לא פליגי כלל לענין איסור החלב, דבהא כ״ע מודי דבעי׳ חדשים ואוירא, וקודם שיצא לא״ע לא נאסר החלב כלל, וכמו״ש התוספות כי פליגי ר״י ורשב״ל, לענין כלל האברים מיוחדים שישנן בבהמה, כמו ידים רגלים וב׳ כליות כבד חלב שומן ודומיהן, אם כבר הוכר השם על כל דבר ודבר שמו המיוחד לו קודם שיצא לא״ע או לא דר״י ס״ל דחדשים גרמי להשוי בהמה באפי נפשי׳ (וכמ״ש רש״י במתני׳ ד׳ ע״ד א׳] וכיון שנגמרו **חדשים** כבר הוכר השם על כל אבר ואבר שמו המיוחד לו זה נקרא חלב וזה שומן, אלו כליות, וזהו כבד. ועי״כ הגם שהחלב שלו עדיין לא נאסר מן התורה עד שיצא לא״ע. עכ״ז לא בעינן שתצא הבהמה כלה לא״ע רק שיצא החלב לא״ע נאסר. ורשב״ל סובר דחדשים ואוירא גרמי לשווי בהמה באפי נפשי׳ ור״ל דכ״ז שלא יצאתה הבהמה לא״ע עדן לא חלה על כל אבר ואבר שמו המיוחד לו עד שנוכל לומר שזה יד וזה רגל זה חלב וזה שומן וכדומה לזה. רק כולם אינן נחשבים כ״א כתלתלי בשר בעלמא. ועי״כ ס״ל לרשב״ל דלא סגי לן במה שיצא החלב לבדו לא״ע. שהרי כל שלא יצאה הבהמה לא״ע לא הוכר עדיין שם חלב עליו עד שנוכל לומר שיצא החלב לא״ע ואינו רק כחתי׳ בשר בעלמא שיצא לא״ע. ועי״כ בעי׳ שתצא הבהמה כלה לא״ע דאז הוכר על כל אבר שמו המיוחד לו. ואז שפיר נוכל לומר שיצא החלב לא״ע.

והשתא שוב לק״מ מ״ש למעלה ע״ד התוס׳ דהא ר״י לא קאמר רק חדשים לחוד דאיהו לא קאי כלל לענין איסור החלב רק עיקר מחלקותם הוא לענין אשווי בהמה באפי נפשי׳ וכנ״ל, ומהשתא נתברר לנו טעם מחלוקתם בזה. וכמו שכתבנו למעלה, והשתא לק״מ גם מה שהקשינו למעלה, דלמה לא יקריב לרשב״ל יותרת הכבד וב׳ הכליות, דכ״ז שלא יצא לא״ע לא נחשב לבהמה באפי נפשי׳ ולא הוכר שם פרטי על כל אבר עד שנוכל לומר שאילו הן כליות, וזהו הכבד, רק כלן אינן כ״א כחתי׳ בשר בעלמא ועי״כ שפיר מיעטן התורה מלהקריבן ע״ג המזבח וא״ש ודו״ק, והשתא מיושבת ג״כ קושי׳ הרשב״א הנ״ל, בהקדם מה שהקשה

הרא"ש דלר"י מאחר שכבר נחשב לחלב בגמר חדשים. איך ניתר אח"כ בשחיטת אמו דיו לולד שיהי' כאמו ועי"ש שתי' דגזה"כ הוא כו' עי"ש, וכבר ידוע רב הדוחק בזה דמאחר שכבר נאסר בגמר חדשים, איך ניתר אח"כ בשחיטת אמו, איך תתיר השחיטה איסור חלב, אמנם נראה, דלפימ"ש התוס' דגם לר"י לא נאסר החלב עד שיצא לא"ע וכנ"ל, א"כ לק"מ קושי' הרא"ש, דבשעת שחיטה עדן לא נאסר החלב שהרי עדיין לא יצא לא"ע ואח"ש הגם שעתה מוציאו לא"ע כבר ה"ה כשחוט וכבישרא בדיקולא. והגם דלר"י לא בעי' שתצא הבהמה כלה לא"ע וסגי שיצא החלב לבדו לא"ע עכ"ז בעי' שיצא החלב לא"ע בעודו חי וכמו לרשב"ל לענין יציאת הבהמה לא"ע, וכמו שאכתוב לקמן בדעת הרא"ש ועי"כ שפיר מותר חלבו אח"ש אמו גם לר"י וא"ש, עוד זאת מבואר בס"פ דם שחיטה דלמ"ד ולדות קדשים במעי אמן הן קדושים, חל איסור מעילה על האימורין במעי האמן הגם שלא יצאו לא"ע עי"ש היטב, ועי' בזבחים ל"ח ב' ובמנחות פ"ג א' בתוס' שם ד"ה אך, דהאי תנא דהך ברייתא דחלב וב' כליות דבפ' בה"מ ע"כ ס"ל דוולדות קדשים במעי אמן הם קדושים עי"ש, ואחר שהצענו כל הנ"ל, מעתה מיושבת שפיר קושי' הרשב"א הנ"ל, דבשלמא מהא דתנן במתני' דחלב בן ט' מותר לק"מ על ר"י וכמ"ש למעלה דגם לר"י בעי' שיצא לא"ע ועי"כ שפיר התירה התורה חלבו וכנ"ל, אמנם מהך ברייתא מקשה רשב"ל שפיר, דמאחר שנקרא חלב, מיד בגמר חדשיו, וא"כ כבר חל איסור מעילה על האימורין במעי אמן להאי תנא דס"ל דבמעי אמן הם קדושים ואיך הוציאתו שחיטת אמו מדין הקרבה אחר שכבר חל עליו הקדש במעי אמו. וכעין קושי' הרא"ש לענין היתר חלב להדיוט, וזה לא מסתבר לרשב"ל לומר דגזה"כ הוא ובשלמא לרשב"ל ניחא דכיון דס"ל דקודם שיצאתה הבהמה לא"ע לא הונח שם פרטי על כל אבר ואבר וכנ"ל א"כ הגם דוולדות קדשים במעי אמן קדשי עכ"ז לא חל איסור מעילה על האימורין בעודן במעי אמן דהא עדיין אין שמם עליהם עד שנאמר שזה כבד וזה חלב ואלו כליות, רק כלם הם כחתי' בשר בעלמא, ואין כאן אימורין כלל, ועי"כ שפיר מיעטתן תורה מדין הקרבה דהגם דהשתא כבר יצאו לא"ע כבר ניתר בשחיטת אמו, וה"ה כבישרא בדיקולא וכנ"ל, משא"כ לר"י דס"ל דבגמר חדשים הונח שם פרטי על כל אבר וכנ"ל, וא"כ מאחר דלענין קדשים לא בעי' א"ע דבמעי אמן קדשי וכנ"ל כבר חל שם הקדש על האימורין משעה שנגמרו חדשים, ומ"ט מיעטי' קרא מדין הקרבה, ועי"ז משני ר"י דבאמת אינו רק גזה"כ (וכמו שתי' הרא"ש לענין אכילת הדיוט) ומידי דהוי אמחוסר זמן שכבר יצא לא"ע ויש כאן חדשים ואוירא ועכ"ז מיעטתו תורה מלהקריב ע"ג מזבח,

ודו"ק היטב כנלע"ד נכון בס"ד .

והשתא כיון שזכינו לדין, א"ש טפי מה שפרש"י במתני' אליבא דר"מ דחדשים גרמי, ובדף ע"ד ב' במימרא דר"א אר"א פי' דקסבר חדשים ואוירא גרמי וכתבנו למעלה דר"י פליג אהך מימרא דר"א אר"א ומעתה אין אנו צריכים לזה, דמ"ש רש"י בהך מימרא דר"א אר"א דקסבר חדשים ואוירא גרמי, זהו לענין איסור חלב דלא חייל איסורו עד שיצא לאו"ע וזהו ודאי דאף לר"י כן הוא וכמו"ש למעלה, וא"כ שפיר קאמר ר"א אר"א והלך ר"מ לשיטתו כו' וכמבואר בדברינו למעלה, ומ"ש רש"י במתני' דר"מ ס"ל חדשים לחוד גרמי זהו דוקא לענין לאשווי בהמה באפי נפשי' וכמו שפי' רש"י בהדי' שם, ולענין זה ודאי דחדשים לחוד גרמי לר"י וכנ"ל, ואף רשב"ל לא פליג רק אליבא דרי"ה אבל אליבא דר"מ מודי דחדשים לחוד גרמי לשווי בהמה באפי נפשי' וכנ"ל, וא"ש הכל ברווחא בס"ד.

ולענין מה שהקשה הרא"ש ע"ד רש"י דא"כ איך התיר ר"מ חלב בן ט' מת הא צריך לידע אימתי מת אי קודם שחיטה או אח"כ כו' עי"ש ברא"ש, הנה מאיסור חלב בפשיטות לק"מ לפימ"ש למעלה דלענין איסור חלב לכ"ע חדשים ואוירא גרמי וקודם שיצא לאו"ע לא חל עליו איסור חלב כנ"ל, א"כ שפיר התיר חלב בן ט' מת, דהא לא יצא חי לאו"ע אך מ"מ יקשה קושי' הרא"ש לענין איסור שחיטה דאיך אנו מתירין בן ט' מת לאכלו מצד דניתר בשחיטת אמו, ודילמא הי' חי בשעת שחיטה, ולא התירתו שחיטת אמו כנ"ל וה"ה נבילה ואסור באכילה דהא לענין איסור שחיטה ס"ל לר"מ דחדשים גרמי לחוד ולא בעי' או"ע כלל וכנ"ל, וכבר דחיתי למעלה תי' התוי"ק בזה. ומה שנלע"ד בזה, דהנה לכאורה דברי הרא"ש הנ"ל תמוהין ומופלאין שדחה פרש"י מחמת קושי' הנ"ל, והרי כל דבריו שם אינן רק לרשב"ל דס"ל דחדשים ואוירא גרמי כמבואר בדבריו שם אמנם לר' יוחנן הא ס"ל דאף לרי"ה ס"ל דחדשים גרמי וכ"ש לר"מ וכמו"ש הרא"ש שם, וא"כ מה יאמר הרא"ש אליבא דר"י בקושי' הנ"ל דא"כ איך התיר ר"מ בן ט' מת והא צריך לידע אימתי מת וכמו שהקשה לפירש"י וכל מה שנתרץ בדברי ר"י כמו כן נוכל לתרץ בפרש"י. וכבר ראיתי שעמד ע"ז בתוי"ק סי' ס"ד וכתב שלא זכה להבין דבריו בזה עי"ש, ומה שנראה לענ"ד ביישוב דברי הרא"ש הנ"ל, דהנה לכאורה יש לעיין במ"ש רש"י ותוס' ורא"ש דר"י ס"ל דחדשים גרמי גם לרי"ה ועכ"ז ניתר בשחיטת אמו דאיתרבאי מקרא דכל בבהמה כו', ולכאורה היא גופי' תיקשי מנ"ל לרי"ה דקרא מרבה להתיר אף בן ט' חי ודילמא לא התיר הקרא רק בן ח' מת או חי, אבל בן ט' חי מאחר שנקרא בהמה באפי נפשי' וכנ"ל לר"י לא התירו הכתוב, אמנם נראה דהנה לעיל בד' ס"ט א' שקילינן וטרינן בש"ס על הא דתנן הותך מעובר שבמעי' מותר באכילה

דמנ״ל הא. וקאמר מתחלה דדרשי׳ לה מהאי קרא דכל בבהמה כו׳ שדי׳ בהמה רישא אבהמה דסיפא ודריש הכי בהמה הנמצאת בבהמה מותר באכילה, ופריך ע״ז אלא מעתה [דשליל קרוי בהמה] ימירו בו אלמה תנן אין ממירין כו׳ [אלמא דלאו בהמה מיקרי כן פירש״י שם] ומשני אלא אמר קרא וכל בהמה לרבות את הולד, ורב שימי בר אשי משני שם לעולם כדקאמרת מעיקרא [דעובר איקרי בהמה] ודקא קשי׳ לך אין ממירין הא מני ר״ש היא דיליף להא ממעשר דאין ממירין עי״ש היטב בסוגי׳ והשתא א״ש הכל, דהנה לר״י דס״ל דחדשים גרמי א״כ בין אם נדרוש להאי התירא מקרא דבהמה דרישא וכדקס״ד שם, ובין אם נדרוש אותו מקרא דכל וכדמסיק עכ״ז יקשה לר״י מהא דתנן אין ממירין ולא מחלקינן בין בן ח׳ לבן ט׳, משמע דבשום עובר אין ממירין ואף בולד בן ט׳ ועי״ז תיקשי לר״י מאחר דס״ל דחדשים גרמי לשווי בהמה באפי נפשי׳ אי הכי ימירו בו, ובע״כ נצטרך לומר דר״י ס״ל כהאי שינוי׳ דרב שימי בר אשי דהא דתנן אין ממירין אתי׳ כר״ש ומעתה שוב נוכל לידרוש התירא דעובר מקרא דבהמה דרישא וכדס״ד שם, וא״כ אפ״ת דבן ט׳ חי נחשב לבהמה באפי נפשי׳ עכ״ז הרי איתרבאי מהאי קרא דאפי׳ בהמה בבהמה תאכלו וכנ״ל, ומהשתא א״ש מ״ש רש״י ותוס׳ ורא״ש דאף לר״י דחדשים גרמי לשוי׳ בהמה באפי נפשי׳ עכ״ז אם שחט לאמו ניתר בשחיטת אמו לר״ה, ושוב לק״מ מ״ש למעלה דמנ״ל לר״ה הא וכנ״ל ולפי מ״ש לק״מ דהגם דנחשב לבהמה באפי נפשי׳ עכ״ז הרי ריבה הכתוב מקרא דבהמה בבהמה, דאפי׳ בהמה ניתרת בשחיטת אמו וכנ״ל, והשתא א״ש ג״כ דברי הרא״ש הנ״ל, דבשלמא לר״י לק״מ דע״כ לא קאמר ר״י דחדשים גרמי רק לענין איסור חלב, אמנם לענין שיהי׳ ניתר בשחיטת אמו, הגם שכבר נחשב לבהמה באפי נפשי׳ עכ״ז הרי איתרבאי מקרא דבהמה בבהמה, דעכ״ז ניתר בשחיטת אמו וכנ״ל, וא״כ שפיר י״ל גם לר״מ דלא אסר ר״מ אלא בשליא לא״ע וכמו״ש הרא״ש אליבא דרשב״ל כמו כן י״ל אליבא דר״י דלענין היתר בשחיטת אמו לא פליגי כלל ר״י ורשב״ל ומטעם דאיתרבאי מקרא כנ״ל, אמנם רש״י שפי׳ במתני׳ דטעמא דר״מ דס״ל דאינו ניתר בשחיטת אמו הנא דחדשים גרמי להחשב בהמה באפי נפשי׳. הרי דס״ל לרש״י אליבא דר״מ דכל היכי שנחשב לבהמה באפי נפשי׳ לא איתרבאי מקרא להתירא גם לענין היתר שחיטת אמו, א״כ שפיר הקשה הרא״ש לדידי׳ איך התיר ר״מ בן ט׳ מת והא צריך לידע אימתי מת אי קודם שחיטת אמו או אח״כ ודברי הרא״ש ברורים ונכונים בלי נפתל ועקש, וזה דבר נכון בס״ד: ובזה א״ש ג״כ מ״ש הרי״ף והרא״ש האי דרשא דקס״ד מבהמה בבהמה עי״ש בר״ן ולכאורה הוא תמוה איך תפסו דרשא דס״ד אמנם למ״ש א״ש. גם בזה

א״ש מ״ש הר״מ בפ״א מה׳ תמורה ה״ב כר״ש ועי״ש ודו״ק.

עתה כאשר זכינו לדין יש מקום אתי ליישב גם פירש״י מקושי׳ הרא״ש הנ״ל. ובזה יתיישב לנו ג״כ מה שהקשה הרשב״א בחי׳ על פירש״י דאיך התיר ר״מ בן ט׳ מת ואפי׳ נודע שמת קודם שחיטת אמו, דמאחר שכבר נחשב לבהמה באפי נפשי׳ איך תתירנו שחיטת אמו ועי״ש ברשב״א מה שדחק לתרץ קושי׳ זו לדעת רש״י, אמנם לפי הנ״ל נאמר, דודאי גם רש״י סובר דאפי׳ לר״מ אין לנו לומר שאין לו היתר בשחיטת אמו רק היכי שילא לא״ע אה״כ וכמו״ש הרא״ש ומ״ש רש״י במתני׳ דטעמא דר״מ הוא משום דסובר חדשים גרמי כו׳. כוונתו בזה לבאר מקור ומהות מחלוקת ר״מ ורי״ה בזה, דלכאורה אין טעם ברור במאי קאמיפלגי, מאחר דשניהם ס״ל דדרשי׳ מקרא דבהמה בבהמה, דאפי׳ נקרא בהמה באפי נפשי׳ ניתר בשחיטת אמו וכנ״ל, א״כ מאיזה טעם ס״ל לר״מ דלא איתרבאי בן ט׳ חי ורי״ה ס״ל דאיתרבאי אף בן ט׳ חי, ולזה ביאר רש״י ז״ל טעם מחלקותן בזה, דר״מ ס״ל דחדשים לחוד גרמי לשוי׳ בהמה באפי נפשי׳ וא״כ אי מקרא דכל בהמה לחוד לא הייני יודעים אף בן ט׳ מת אם ניתר בשחיטת האמו, די״ל כיון דנקרא בהמה באפי נפשי׳, דחדשים גרמי, א״כ אין לו [היתר] ע״י שחיטת אמו, ועי״כ אצטרך קרא דבהמה בבהמה לרבות בן ט׳ מת, דאע״ג דנקרא בהמה באפי נפשי׳ עכ״ז יש להתירו ע״י שחיטת אמו וא״כ תו לית קרא לרבוי גם בן ט׳ חי שילא לא״ע חי, ועי״כ ס״ל לר״מ דכיון שילא לא״ע אינו ניתר בשחיטת אמו וכמו״ש הרא״ש, ורי״ה ס״ל דחדשים ואוירא גרמי לשוי׳ בהמה באפי נפשי׳ וא״כ אי מקרא דכל בבהמה לחוד הייני יודעים להתיר גם בן ט׳ מת, דהא אינו נקרא בהמה באפי נפשי׳ ומהשתא לא אצטריך קרא דבהמה בבהמה רק לרבות גם בן ט׳ חי דנחשב לבהמה באפי נפשי׳ ועכ״ז התירו הכתוב בשחיטת אמו, כנלע״ד בכוונת רש״י, ומעתה בעיקר טעמו דר״מ ס״ל גם לרש״י כמו״ש הרא״ש. רק מ״ש דר״מ ס״ל דחדשים גרמי הוא לכוונה אחרת וכמו״ש, וא״כ שוב לק״מ על פירש״י קושי׳ הרשב״א וקושי׳ הרא״ש וכמבואר למעיין, זהו הנלע״ד בדברי רש״י בסוגי׳ זו.

ומעתה העולה לשיטת רש״י ותוס׳ דליכא מאן דפליג אהא דר״א אר״א, גם ר״י ורשב״ל תרווייהו פליגי אליבא דרי״ה ומעתה מהראוי לנו לפסוק כרי״ה חדא דסתם מתני׳ דפ׳ בה״מ תני להא דרי״ה בל׳ רבים, ותו דכללא הוא דר״מ ור״י הלכה כרי״ה, וא״כ הוא ניתר בשחיטת אמו אף בן ט׳ חי וגם חלבו מותר, רק מתיים אם הוציא חלב בן ט׳ חי לא״ע אסור כר״י דאף ביציאת החלב לבדו לא״ע סגי וכנ״ל, אך כ״ז לדעת רש״י ותוס׳, אמנם מדברי הרא״ש יראה דלא ס״ל מ״ש התוס׳ דגם ר״י ס״ל דבעינן הוצאות

החלב לא״ע שהרי הקשה לר״י אליבא דרי״ה איך ניתר חלב בן ט׳ חי והא כבר נאסר וניחא דיו לולד שיהי׳ כאמו ולשיטת התוס׳ הנ״ל לק״מ דהא כ״ז שלא יצא החלב לא״ע לא נאסר אף לר״י וכנ״ל. וא״כ כמו דל״ק להרא״ש אליבא דרשב״ל מ״ט מותר החלב לאח״ש אמו, ומטעם דמה שיצא עתה לא״ע אח״ש אמו לאו כלום הוא דה״ה כשחוט וכבישרא בדיקולא וכנ״ל כמו כן לק״מ לר״י מטעם הנ״ל׳ אע״כ צ״ל דס״ל להרא״ש דלר״י לא בעי׳ כלל א״ע לענין איסור חלב, רק בחדשים לחוד נאסר החלב לר״י ודלא כדעת התוס׳ הנ״ל׳ או אפשר דס״ל להרא״ש כדעת התוס׳ הנ״ל׳ אך ס״ל דלר״י כיון דלא בעי׳ שתצא הבהמה כלה לא״ע א״כ אף אם יצא החלב אח״ש לא״ע מיקרי יצא לא״ע׳ ולא בעי׳ שיצא החלב לא״ע דוקא קודם שחיטת אמו רק לרשב״ל דבעי׳ שתצא הבהמה כולה לא״ע, בזה אם לא יצא רק לאח״ש אמו ה״ה כשחוט ותו לא מיקרי יצא לא״ע משא״כ לר״י ודלא כמו״ש למעלה בדעת התוס׳ [ומחמת זה לא הזכיר הרא״ש דברי ר״א א״ר ומשום דס״ל דר״י פליג ע״ז דכיון דס״ל דחדשים לחוד גרמי א״כ אפ״ת דניתר בשחיטת אמו עכ״ז י״ל דחלבו אסור ודו״ק] אך יקשי׳ איך שיהי׳ תיקשי לפי״ז קושי׳ הרשב״א שהבאתי׳ למעלה דמאי מקשי רשב״ל לר״י בל״ב מהך ברייתא דחלב וב׳ כליות כו׳ הא לאח״ש אמו מודי ר״י דלא הוי חלב לרי״ה וכדתנן במתני׳ וא״כ הי׳ עיקר קושי׳ רשב״ל על טעמו של דבר מפני מה גזרה ד״ת כן, א״כ לא הי׳ לו לרשב״ל להקשות מהך ברייתא׳ והי״ל להקשות בפשיטות ממתני׳ דתנן בה דשרי רי״ה שליל להדיוט׳ ומ״ט התירו הכתוב׳ וכמו שהקשה הרא״ש באמת כן ובע״כ נצטרך לומר כתי׳ הרא״ש דנזה״ב הוא׳ ומעתה תו לק״מ גם מהך ברייתא, והשתא תו ליכא לשנויי כמו״ש למעלה בדעת רש״י ותוס׳ דכבר כתבתי דהרא״ש ע״כ לא ס״ל כדעת התוס׳ וכנ״ל. וכן א״ל בדעת הרא״ש דס״ל כמו״ש למעלה בשיטת הרנב״א עפ״י פי׳ הקר״א וכנ״ל, הא ליתא דהא בע״כ צ״ל דטעמא דרשב״ל דס״ל דחדשים ואוירא גרמי הוא משום דיליף לה מהאי קרא דחלב וב׳ כליות.

וכדמשנינן בל״ק טעמא דידי נמי מהכא ועי׳ פירש״י שם, וא״כ אי ניחא כפי׳ הקר״א הנ״ל א״כ בע״כ נצטרך לומר דהך ברייתא אתי׳ דוקא כר״מ ולא כרי״ה וכמו״ש למעלה בפי׳ הרנב״א ורי״ה מפיק להאי קרא לענין דוולדות קדשים בהווייתן הן קדושים וכנ״ל, וא״כ תו לית לן ילפותא לרי״ה דחדשים ואוירא גרמי, וא״כ תיקשי ארשב״ל דס״ל דחדשים ואוירא גרמי אף לרי״ה ומנ״ל הא, וגם לר״י לק״מ מהך ברייתא די״ל דר״י לא פליג ארשב״ל רק אליבא דרי״ה דקיי״ל כוותי׳ ואליבי׳ ס״ל לר״י דחדשים לחוד גרמי, אמנם אליבא דר״מ אפשר דמודי ר״י דחדשים ואוירא גרמי ומשום דילפי׳ מהאי קרא דחלב וב׳ כליות, ובשלמא לשיטת הרנב״א דלרי״ה בע״כ חדשים ואוירא גרמי ולא פליגי ר״י

ורשב״ל רק אליבא דר״מ א״כ שפיר מקשה מהך ברייתא, אמנם לדעת הרא״ש דס״ל דר״י קאמר דהדשים גרמי אף לר״א וכמבואר בדבריו, א״כ ממילא לק״מ מהך ברייתא דכבר י״ל דר״י לא קאמר רק אליבא דר״ה דהלכתא כוותי׳ ואדרבה לרשב״ל יקשה מ״ט פליג אר״י אליבא דר״ה וכנ״ל, א״ו דלא ס״ל להרא״ש כפי׳ הקר״א הנ״ל, רק ס״ל כפי׳ התוס׳ וא״כ אתי׳ הך ברייתא ככ״ע ואדרבה מסתבר יותר לאוקמי׳ כר״ה דסתם ת״כ כוותי׳ ומעתה הדק״ל מ״ט לא פריך לי׳ ממתני׳ וכנ״ל.

והנראה ביסוד לדעת הרא״ש דהנה במתני׳ דילן לא נזכר בהדיא דחלבו ג״כ מותר רק בברייתא מבואר דפליגי גם כן בחלב וגם משם אין הכרע דפליגי בחלב שעל הקרב דכבר י״ל דפליגי בחלבו דגיד וכמו״ש התוס׳ בד׳ צ״ב ד״ה יאמר עי״ש, דע״כ לא מקשי׳ בש״ס שם מברייתא לחוד על שמואל. רק בצירוף האי ממרא דר״א אר״א עי״ש, והנה שנראה מדקדוק לשון הרא״ש שדקדק הא דחלב בן ט׳ מת שרי אף לר״מ מלישנא דמתני׳ דלא מפיק רק דמו, משמע דלבד זה מותר כולו עי׳ ברא״ש בלשונו תמנא כמו״ש, אך אין זה הכרח גמור ולא ע״ז בנה הרא״ש יסודו. ותדע דהא לדעת הרשב״א בשם רבותינו הצרפתים, שייך איסור גיד לר״מ אף בבן קי״ת ואף לאח״ש אמו עי״ש היטב בחי׳ ר״פ ג״ה ויבואר זה למטה, הא קמן דיש איסור בשליל לר״מ לבד איסור דם, וה״ה נוכל לומר כן לענין חלב, אך מההיא ממרא דר״א אר״א מבואר דר״מ מתיר חלבו, ומעתה לק״מ קושי׳ הרשב״א הנ״ל דהא ודאי דממתני׳ לא מצי פריך רשב״ל לר״י דכבר י״ל דבאמת חלבו אסור מטעם דהדשים גרמי, והא דניתר בשחיטת אמו, א״ש אף לר״י דאע״ג דס״ל לר״י דהדשים גרמי לשוי׳ בהמה באפי נפשי׳ זהו לענין איסור חלב אבל לענין שחיטת אמו ניתר הגם דמיקרי בהמה באפי נפשי׳ מקרא דבהמה בבהמה וכמו״ש למעלה ביסוד דעת רש״י, ואין כאן קושי׳ רק מהך ממרא דר״א אר״א דשמעינן מינה דחלבו מותר וכנ״ל, ואין מזה קושי׳ על ר״י. דהא בע״כ פליג אהך ממרא דר״א אר״א וכמו״ש לעיל וע״כ מקשה רשב״ל לר״י מברייתא דחלב וב׳ כליות דמבואר בה דלא הוי חלב אח״ש אמו ומקשה מ״ט, ומשני לי׳ ר״י דבאמת גז״כ הוא ומ״ד אתחוסר זמן, וכמו שתי׳ הרא״ש באמת כן וא״ש הכל ברווחא, הנה עד כה בררנו דעת רש״י ותוס׳ והרא״ש דכלהו ס״ל דאין לחלק כלל בשליל בין התיר שחיטת אמו ובין איסור חלב ואיסור גיד ובכלהו ס״ל דהלכתא כר״ה דמותר הכל, רק בענין אם לא יצא החלב מחיים לא״ע נראה דמחולקים הם התוס׳ עם הרא״ש וכנ״ל, וע״כ ס״ל להרא״ש דר״י פליג אהך ממרא דר״א אר״א, וע״כ לא הביא הרא״ש הך ממרא בפסקיו, ולא פסק בכילהו כר״ה רק מטעם דר״מ ור״ה קיי״ל דהלכתא כר״ה וכמבואר בדבריו, והנה לשיטה זו לא יקשה כל הקושי׳ שהקשתי

על שיטת רבי"א הנ"ל וכמבואר למעיין, אמנם לדידי קשה טובא, לשיטה זו, דמאחר דלר"י דס"ל דחדשים, גרמי א"כ מצד הסברא לא הי' ניתר בשחיטת אמו אף בן ט' מת וכנ"ל. א"כ נהי דילפי' מהאי קרא דבהמה בבהמה דאף מה שנקרא בהמה ניתר בשחיטת אמו עכ"ז יקשה מנ"ל לר"ה דגם בן ט' חי איתרבאי מהאי קרא דבהמה בבהמה, ודילמא לא איתרבאי רק בן ט' מת אבל בן ט' חי כיון שיצא לא"ע חי לא מהני לי' שחיטה וכדס"ל לר"מ לחלק בין זה לזה. וכבר פרשתי למעלה דזה הי' קשה לרש"י במתני' ועי"כ פי' דר"מ ור"ה פליגי אי חדשים גרמי או חדשים ואוירא, וכמו"ש למעלה, אמנם לפי מה שפי' בש"ס דר"י ס"ל דחדשים גרמי גם אליבא דר"ה אם כן יקשה כנ"ל. ותו דעיקר הקושי' דמקשה רשב"ל לר"י בל"ב, הוא דמ"ט גזרה דת התורה כן להתיר חלבו וכנ"ל, וכבר ידוע דזהו קושי' חלושה, מה גם דהא אף לרשב"ל ע"כ צ"ל דמסברא הו"א דחדשים לחוד גרמי לאסור חלבו רק דמהאי קרא דחלב וב' כליות שמענו דחדשים ואוירא גרמי וכדמשני רשב"ל בל"ק דטעמי' דידי' הוא מהכא כו' ובאמת דמן הסברא נוטה יותר לומר דחדשים לחוד גרמי. בפרט להאי תנא דהך ברייתא דס"ל דולדות קדשים במעי [אימן] קדשי וכמו"ש למעלה א"כ מאיזה צד נחלק בין איסור מעילה לאיסור חלב, ומעתה אף לרשב"ל יקשה לנו מ"ט גזרה דת תורה כך דלענין איסור חלב חדשים ואוירא דוקא ומ"ש מאיסור מעילה דלא בעי' אוירא וכנ"ל, ותו קשה לשיטת הפוסקים הנ"ל מה שהקשו התוס' בר"פ ג"ה ד' פ"ט ב' ד"ה והא. דמאי פריך מסיפא והא ר"ה לא התיר רק את"ש אמו אבל קודם שחיטת אמו מודי דאסור עי"ש שהניחו דבר זה בתימא. ותו קשה לדעת הרא"ש דר"י פליג אר"ה ולא פסק הרא"ש כר"ה רק מטעם דכללא הוא דר"מ ור"ה הלכה כר"ה וכנ"ל. ולזה יקשה דהא כאן לענין גיד תנן במתני' דר"פ ג"ה דברי ר"מ בלשון רבים ודר"ה בלשון יחיד. ואם כן מהראוי לנו לפסוק כסתם דמתני'. וכמו"ש הרי"ף והרא"ש בשבת פ' כל הכלים דין ה' עי"ש ואף לדעת התוס' דס"ל דקיי"ל כהך דר"א אר"ה דהא בהא תלי' וליכא מאן דפליג עלי' עכ"ז הי' לנו לפסוק בכולי מילתא כר"מ וכהך סתמא דר"פ ג"ה. דבתרא הוא וכמו דאמרי' במחלוקת ואח"כ סתם דהלכתא כסתם ובחדא מס' קיי"ל דיש סדר למשנה, וכדאמרי' בהנוזל קמא דף ק"ב א' עי"ש. ועוד יש כמה פיקפוקי דברים בשיטה זו ואין להאריך:

עתה נרדכה לדעת השיטה השלישית אשר הצבנו פתח השער ונבוא עד תכונתה. ונראה מה יהי' בסופה:

הנה דעת הרשב"א הוא לומר דודאי לית מאן דפליג אהך מימרא דר"א אר"א. גם הך פלוגתא דר"י ורשב"ל קאי אליבא דכ"ע. רק כתב דר"א אר"א לא אמר דהא בהא תלי' רק לענין היסור חלב דזה תלוי בהם ניתר בשחיטת אמו חלבו מותר ואם

לאו אסור חלבו. אבל לענין איסור גיד לא תלי' כלל זה בזה. דאפ"ת דניתר בשחיטת אמו עכ"ז אסור גידו וטעמו ביאר בחי' ר"פ גיד הנשה בשם רבותינו הצרפתים. דדוקא בחלב דכתיב חלב שור וכשב שפיר אמרינן דכ"ז שלא יצא לא"ע לא מיקרי שור וכשב וכנ"ל. אמנם בגיד לא כתיב בקרא רק לא יאכלו את גיד הנשה כו'. וע"כ אף במעי אמן חל איסור גיד ולא מהני לי' שחיטת אמו להתירו' ע"ש. וזהו החילוק מבואר בתוס' ר"פ ג"ה פ"ט ב' ד"ה בוולדות. רק שהתוס' כתבו זה לענין גוף האיסור אימתי חייל. אבל לענין היתר שחיטת אמו ס"ל לתוס' דדמי לאיסור חלב ור"א אר"א קאי גם אגיד. וכמבואר בדבריהם למעין היטב. והרשב"א כתב זה גם לענין דאין שחיטת אמו מתרת איסור גידו. ור"א אר"א לא קאי רק על איסור חלב ולא על איסור גיד וכנ"ל. ולפי דבריו אלה כתב שם אח"ז ליישב קושי' התוס' שם ד"ה ואת. וכמו שהבאתי קושי' למעלה. והוא באומרו דהגם דקיימא דאיסור גיד חייל במעי אמו עכ"ז כיון שיש לו עדיין היתר בשחיטת אמו, לא חשבי' לאיסור גיד חל משעת יצירתו לענין איסור חל על איסור עד שיולד או שיוצא לא"ע בחיי אמו, מאחר שאפשר שתשחט אמו ויהי' היתר לאיסורו. אמנם לר"מ א"ש דס"ל דאיסור גיד חייל משעת יצירתו, ואין היתר לאיסורו אף ע"י שחיטת אמו ואף קודם שיגמרו סי' וע"כ שפיר [חשיב] לי' לאיסור גמור לענין איסור חל על איסור, ע"ש דבריו באורך ועי' בראש יוסף שביאר דבריו בארוכה, וע"כ פסק לענין גיד כסתם מתני' דר"פ גיד הנשה ולענין היתר שחיטת אמו כחכמים דפ' בה"מ דהיינו רי"ה וה"ה לענין חלב דהא בהא תלי' וכדר"א אר"א ולא חזי' מאן דפליג עליו ע"ש, והנה לכאורה יש לעיין בדבריו אלה, דמה חילוק הוא בין איסור חלב לאיסור גיד לר"י דס"ל דגם איסור חלב חדשים גרמי וכי נגמרו חדשיו חל עליו איסור חלב, ואפ"ה אמרי' דכי נשחטה אמו ס"ל לרי"ה דניתר חלבו וכמו"ש רש"י ותוס' והרא"ש והרשב"א בחי' שם, וא"כ כמו כן י"ל באיסור גיד דהגם דחייל משעת יצירה עכ"ז יש להתיר לאיסורו ע"י שחיטת אמו, וכמו כן יש לעיין במ"ש הרשב"א דהך ממרא דר"א אר"א דכ"ע היא וליכא מאן דפליג עלה ולכאורה לר"י דס"ל דחדשים לחוד גרמי לאסור החלב. א"כ אינו ענין כלל הך פלוגתא דחלב להך פלוגתא דשחיטת אמו מתירתו, דאפ"ת דשחיטת אמו מתירתו עכ"ז אין החלב ניתר מאחר שכבר נאסר וכיוא דיו לולד שיהא כאמו וכמו"ש הרשב"א לענין גידו דאין שחיטת אמו מתירתו כנ"ל, ור"א אר"א דס"ל דהא בהא תלי' ע"כ צ"ל דס"ל דחדשים ואוירא גרמי וכמו"ש רש"י בד' ע"ד ב' וכמבואר לעיל בדברינו באורך, וא"כ ע"כ ר"א אר"א פליג עם ר"י ואיך כתב הרשב"א דכ"ע מודי בהא, וראיתי בספר ראש יוסף שעמד בזה, וכתב דז"ל לדעת זו דס"ל כמו"ש התוס' דגם

לר״י בעי׳ שיצא לא״ע והשתא שפיר יש לחלק בין חלב לגיד וכמבואר גם שפיר י״ל דאתיא הך דר״א אר״א כב״ע וכמו״ש למעלה בשיטת התוס׳. אף י״ל דדעת זו ס״ל לפסוק כרשב״ל נגד ר״י והגם דקיי״ל כר״י לגבי רשב״ל שאני הכא. דר״א אר״א מסייע לרשב״ל, ועיי״ש שהאריך. והנה מ״ש אופן ב׳ דס״ל להלכה כרשב״ל זה דבר בטל ורחוק שהרי דחק הרשב״א עצמו בחי׳ לאוקמי׳ הסיא דר״י אף כרי״ה עיי״ש בפי׳ בה״מ ובפנ״ה שכפל ושלש דבר זה כמה פעמים ולפי הנ״ל הוא ללא צורך דאפ״ת דר״י כר״מ ס״ל אינו קיי״ל כרשב״ל. גם על אופן הא׳ שכתב דהרשב״א ס״ל כדעת התוס׳ קשה, דהא הרשב״א בחי׳ ר״פ ג״ה הביא קושי׳ התוס׳ על ר״י מלקמן ד׳ ק״ג ותי׳ בע״א באמרו דהגם דהאיסור חייל מיד אך כיון שיש היתר לאיסורו כ״ז שלא נולד ע״י שחיטת אמו. לא חשבי׳ לי׳ לאיסור לענין איסור חל על איסור עיי״ש. הרי דלא ס״ל כתי׳ התוס׳ דגם לר״י בעי׳ א״ע. ומעתה הדק״ל ע״ד הרשב״א הנ״ל וכאמור, והנראה לענ״ד בזה דהרשב״א לעולם יסבור כדעת התוס׳ דגם לר״י בעי׳ שיצא החלב לא״ע וקודם לזה אינו נאסר אף לאחר שנגמרו חדשיו וכנ״ל. והא שהוצרך לתרץ קושי׳ התוס׳ על ר״י מלקמן ד׳ ק״ג בע״א ולא תי׳ כתי׳ התוס׳ הנ״ל הוא משום שהי׳ קשה להרשב״א על הא דאמרי׳ בש״ס ד׳ כ״נ שם דר״י איירי בשנטרפה אחר יציאת רובא דהשתא אתא איסור חלב ואיסור טריפה בהדדי. דאפ״ת דר״י ס״ל דלא נאסר החלב עד אחר שיצא לא״ע עכ״ז איסור חלב קדום לאיסור טריפה דמאחר דס״ל לר״י דלא בעי׳ שיצא הבהמה כלה לא״ע רק בשיצא החלב לבד לא״ע סגי א״כ מיד שיצא מיעוט מן העובר לחוץ. אם כן החלב שבתוך זה המיעוט כבר נאסר שהרי כבר יצא זה לא״ע ואיסור טריפה לא חייל עד אחר יציאת רובו. וכדאמרינן בש״ס דאיירי בשנטרפה אחר יציאת רובו. והגם דיש לומר בזה שהש״ס כיון אל החלב הנשאר עדיין בתוך הבהמה לא נאסר רק ביציאת רוב הבהמה דאז נחשב כילוד וכמו שיצא כולו. והוי איסור בבת אחת עם איסור טריפה. דמ״מ תיקשי למ״ל לש״ס כלל למימר דאיירי בשנטרפה עם יציאת רובה דוקא ולכלול גם החלב הנשאר בגוף הבהמה יותר הו״ל לש״ס לומר בסתמות שנטרפה עם יציאתה יהי׳ היוצא רוב או מיעוט. והוא אכל החלב היוצא אע״כ צ״ל דס״ל לש״ס דכ״ז שלא יצא רוב העובר לא נאסר החלב כלל ואף החלב שיצא לא נאסר מטעם שעדיין לא יצא העובר כולו לא״ע וכיון [שכן] שפיר הקשה הרשב״א דברי ר״י אהדדי דהא כאן ס״ל לר״י דלא בעי׳ שתצא הבהמה כלה לא״ע. וע״כ הוצרך הרשב״א לתרץ בע״א והוא באומרו דהגם דביציאת מיעוטו ג״כ נאסר החלב שיצא. אך עכ״ז לענין איסור חל על איסור לא חשבי׳ לי׳ לאיסור גמור מאחר שיש היתר לאיסורו ע״י שחיטת אמו. והגם דקיי״ל דאבר שיצא אסור ואינו

כיתר ע״י שחיטת אמו אך אם הוא מיעוטו עכ״ז הא אנן לר״י קיימינן ור״י הא ס״ל לעיל בד׳ ס״ח ב׳ דאבר עצמו מותר אם החזירו קודם שחיטת אמו וא״כ עדין יש היתר לאיסורו אם יחזירנו קודם שחיטת אמו. וע״כ הוצרכו בש״ס לאוקמי׳ דאיירי בשנטרפה אחר יציאת רובו דווקא דאז כבר חייל איסור טריפה ואיסור חלב ושוב אין שום היתר לאיסורו דכיון שיצא רובו כבר הוא כילוד ולא מהני שוב אף אם יחזירנו לפנים וא״ש.

אבל לעולם ס״ל להרשב״א בהא כהתוס׳ דגם לר״י בעי׳ חדשים ואירא היינו שיצא החלב לא״ע, ומעתה שפיר חילוק הרשב״א בין איסור חלב לאיסור גיד, וגם שפיר כתב הרשב״א דליכא מאן דפליג אהך מורא דר״א אר״א וכמבואר למעלה לדעת התוס׳ וא״ש הכל, והנה שיטה זו לפי הנראה היא המחוורת בש״ס (מה גם שהסכימו עלי׳ דעת גדולי הפוסקי׳ ע״ע) ולא קשה תו לפי שיטה זו קושי׳ א׳ שהקשיתי למעלה לדעת התוס׳ והרא״ש, גם לא קושי׳ ג׳ וד׳ וכמבואר למעין גם כל הקושי׳ שהקשתי לדעת רבי׳ אפרים לק״מ לשיטה זו, גם הב׳ סתמות דמתני׳ דפ׳ בה״מ ופ׳ ג״ה אתי׳ ברווחא וכאמור, אמנם אחר העיון היטב דברי הרשב״א הנ״ל, הם תמוהין ומופלאין אצלי מפאת כמה קושי׳ וכמו שאגיד, חדא דלפימ״ש הרשב״א דכל היכי שיש לו היתר ע״י שחיטת אמו לא חשבי׳ לי׳ לאיסור חל על איסור, א״כ ע״כ צ״ל לפי הס״ד דבפג״ה דלר״מ חייל איסור גיד אאיסור מוקדשין ומשום דאיסור גיד חייל במעי אמו וכמו״ש התוס׳ שם ד״ה בוולדות דלר״מ חייל איסור גיד משעת יצירתו, א״כ ע״כ צ״ל לפום ריהטא דהשתא דס״ל לר״מ דאפי׳ אח״ש אמו אין היתר לגידו, ונשאר באיסורו, דאל״ה א״כ תיקשי איך חשבי׳ לי׳ לענין איסור חל על איסור הרי יש היתר לאיסורו ואינו נחשב לאיסור חל על היסור וכמו״ש הרשב״א וכנ״ל, וכ״ה בספר ראש יוסף עי״ש [ודלא כמו״ש הכר״פ בסי׳ ס״ד בהגה עי״ש ודו״ק], ומעתה כיון שהדבר כן א״כ קשה טובא מאי מקשי׳ לקמן בד׳ צ״ב ב׳ אהא דאמר שמואל דחלבו מותר לד״ה, והא מיפלגי פליגי כו׳ עי״ש ומאי קושי׳ והא ר״מ אסר במתני׳ בגיד אף בשליל בן קי״ת או פחות ואפי׳ שחיטת אמו לא אהני לי׳ וכנ״ל. ועי״ז קאי שמואל ואמר דחלבו של שליל זה שהוא בן קי״ת או פחות מותר לכ״ע, והא דפליגי בברייתא זהו בחלב בן ט׳ וכדפריש לה ר״א אר״א א״ו דאין שום סברא לחלק בין איסור גיד לאיסור חלב, והא דאסר ר״מ במתני׳ בגיד שליל זהו בשליל בן ט״ת דוקא ובהאי גונא דאסר חלבו בברייתא וע״כ שפיר פרכי׳ אשמואל שחילק בין זל״ז מהך ברייתא וכאמור. ומעתה לפי״ז הדק״ל איך קאמר בר״פ ג״ה דלר״מ דלס״ל נוהג בשליל אתיא איסור גיד ואיסור חלב בהדדי והא איסור גיד לא חייל רק מעת שנעשה בן ט״ת וכדאמר ר״א אר״א

ואיסור מוקדשין חייל משעת יצירתו וכדאמרי׳ שם בש״ס ותו קשה לי על הרשב״א הנ״ל מהא דאמרי׳ ס״פ דם שחיטה דקרא דכל חלב התא לארויי דחייל איסור מעילה אאיסור חלב, ופריך עלי׳ למ״ד דאין איסור חל על איסור, קרא למאי אתא ומשני דאיירי בוולדות קדשים וס״ל דבהווייתן הן קדושים דאתא איסור מעילה ואיסור חלב בהדדי עי״ש, והנה לדברי הרשב״א הנ״ל קשה למ״ל הא דקאמר דס״ל דוולדות קדשים בהווייתן הם קדושים אפ״ת דבמעי אמן קדשי עכ״ז הרי בעודו במעי אמו עדיין יש היתר לאיסור מעילה באימורין, דהא כי איפקטי׳ אמו תו ליכא אימורין בשליל דהא לא קרבי לגבי מזבח וכדתני׳ בברייתא דחלב וב׳ כליות וכמבואר בד׳ ע״ה א׳ עי״ש, וממילא דאין איסור מעילה בהן דהא אין מעילה בקדשים קלים בבשר אלא באימורין, וכיון דאין אימורין בשליל הנמצא במעי אמו ממילא תו ליכא אף איסור מעילה באימוריו עי׳ במעילה ד׳ ויין ב׳ במשנה שם. (ובש״ס שם דאפי׳ איסורא ליכא בבשר עי״ש ועתוס׳ בס״פ דם שחיטה דף כ״ג ב׳ ד״ה בוולדות כו׳ עי״ש ודו״ק), וא״כ לפי סברת הרשב״א הנ״ל לא חשבי׳ לאיסור מעילה במעי אמו מאחר דיש היתר לאיסורו וכנ״ל, וא״כ אפ״ת דולדות קדשים במעי אמן קדשי אפ״ה חייל איסור חלב עלייהו וכנ״ל, ולמה הוצרך הש״ס לומר דס״ל דוולדות קדשים בהווייתן הם קדושים, א״ו דל״א הך סברא דהרשב״א, דהגם שיש היתר לאיסורו עכ״ז כיון שחייל איסורו במעי אמו השיב איסור גם לענין אסור חל על איסור, ומעתה הדק״ל מה שהקשו התוס׳ בר״פ ג״ה ד״ה והא כנ״ל, ונדחה תי׳ של הרשב״א וכאמור.

בסי׳ ס״ו בהג״ה סעי׳ ב׳ פירוש שלא התחילה כו׳ כנ״ל והוא מדברי הש״ך כאן סק״ב ולקמן סי׳ פ״ו ס״ק כ״ג. **שם** בש״ך סק״י דיש בלא״ה נדדים להתיר כ״ב עי׳ מ״ש שם על הגליון. **שם** הבל מה שהקיל מהרש״ל בנמצא על הטלמון אפי׳ אם דם ביצים דאורייתא אינו נראה כו׳ כנ״ל ודו״ק. **שם** בפמ״ג [מא״ז הגאון מהרי״ל הנ״ל] סק״י, ומ״ש דאין נראה לו כרש״ל לא ידענא כו׳ כנ״ל:

בסי׳ ס״ח בש״ך ס״ק י״ג כי דרך הדם שיזוב למטה ולא להתפשט כו׳ כנ״ל. **בפמ״ג** שם (מהגמהרי״ל הנ״ל) בש״ך סק״ג כתב המנ״י כלל ד׳ כ״ב עי׳ בתשובת נו״ב ש׳ כ״ד ביו״ד. **בסי׳** ס״ט סעי׳ י״ב ואחר שנלאו לא יבשלנו, כ״ב והרמ״ע מפאנו בתש״ו סי׳ קי״ג התיר לבשלו אחר הגלי׳ ועפמ״ג כאן.

שם סקנ״א בפמ״ג [מהנ״ל] כתב בש״י סי׳ נ״ח, כ״ב עי׳ בנו״ב ש׳ כ״ד שהשיג עליו וכתב שהמורה ראוי לנזיפה עי״ש. **בסי׳** עיין בש״ך סקמ״ז, ונראה דמ״מ א״צ רק כדי קליפה, כ״ב ובתש״ו מ״ב סי׳ ס״ב התיר בלא קליפה מטעם שמתחלה נתלחלח הקרקע במי השריי שנטפו מן הבשר, והו״ל הציר מעורב במים עי״ש.

בסי' נ"ב סעי' ה' טיפת חלב כו' כ"ב ה"ה בשאר איסור, או"ה כלל ל"א דין א' והביאו פמ"ג בט"ז ס"ק כ"ד ועפמ"ג באו"ח סי' תר"ז במ"א ס"ק ל"ו דבאיבעי' זו ל"א ספד"ר לקולא עי"ש. **בסי'** נ"ג בפמ"ג [מהכ"ל] בט"ז סק"ב, כמו הבישול בשר לא הוה הגעלה, כ"ב במה"כ טעה בכונת הט"ז דכונתו לומר דהסה"ת איירי שלא הי' מים בכל השעה שהיתה מליאה הקדירה בעת שבישלו בה הבשר רק פחות מזה, וזהו שכתב הט"ז כמו"ש ב"י כו' וכוונתו לתי' הא' נהדי' של הסמ"ק דהגעלה אינה מועלת כ"א ודאי תחובה כלה עי"ש, וז"ב בכוונת הט"ז וכ"ה בארוך לש"ך ובנה"כ כאן תי' זה עי"ש. **בסי'** נ"ח בש"ך סק"א דחלב ובשר טעמם שוה כו', כ"ב עי' חולין ק"ט בהא דא"ל ילתא לר"נ וערש"י שם ד"ה מית וד"ה לישנא ודו"ק.

בסי' ק"ה סעי' א' לא נאסר אלא כדי קליפה, כ"ב שיעור הקליפה עי' לעיל סי' נ"ו ש"ך ס"ק כ"א ובפמ"ג שם. ועי' סי' נ"ב ש"ך ס"ק ל"ח ובפמ"ג שם, וער"ן פג"ה שכתב שכ"ז הוא יותר מעט מן הקליפה, וער"ן בפכ"ה גבי צנון שחתכו בסכין. **בסי'** ק"י סעי' ז"ין הנשארות שתים שתים, כ"ב עי' במנ"י כלל מ"ג ס"ק י"ד. **בסי'** קט"ו בש"ך ס"ק כ"ג אבל אם קונה ממנו חלב במדה כו' כנ"ל.

בסי' קי"ז בפתחי תשובה בנ"ל שם. נהאיך ימכור לכותי ויעבור אלפ"ע, דהא גם לכותי אסור, כ"ב זו שגגה דבש"ס אמרו סד"א הואיל וליכא מידי דאתי מתי ושריו רחמנא כו' והכו אחר דכתיב בקרא הטמאין לאסור צירן, וגם עתה אין לוקין ע"ז כמו"ש הר"מ בפ"ג מה' מ"אם הלכה וא"ו וגם בגוף האיסור כשהמהכו צריך קרא לרבות כמו"ש בחולין ד' ק"כ עי"ש, ועי' תוס' שם, ובד' נ"ט ב' ועוד בכ"ד וכ"ז בישראל דרבי' קרא אבל בב"נ פשיטא דאין איסור רק באוכל הבשר עצמו ודו"ק.

שם, שם נהא דאמר כו' מקרי לסחורה כו' כ"ב א"כ ל"ק מ"ש שם אטו דרכה של מלחמה כו'. **בסי'** קי"ח בט"ז ס"ק י"א דמידע ידעי כו', כ"ב הוא ס"ק אחר וקאי ע"ד המחבר ס"ט. **בסי'** ק"כ סעי' י"ד על טבילת כלים, כ"ב עי' באו"ח ססי' תל"ז ובמ"א שם ולקמן סי' קכ"ז ס"ג ובש"ך שם ס"ק ל"א ונ"ע, ועי' בביאורי הגאון שם, ועי' לעיל סי' א' ס"ה בדברי הרב בהג"ה בט"ז וש"ך שם. **בסי'** קכ"ג בש"ך סק"נ דבדין הראשון כ"ע מודו, כ"ב עי' ר"ן פ' אין מעמידין בסוגי' אין מתרפאים בע"ז וצ"ע ושפ"ד, הביא שם דברי הרא"ה בעכו"ם שבישל לחולה בשבת והלך עליו עי"ש.

בסי' קכ"ז בט"ז סק"ו, ועוד ראי' מדברי הרא"ש, כ"ב תמהני שלא הביא ראי' מרש"י ר"ש גיטין ב' ב, ד"ה ומשני כו' וד"ה דלא איתחזק כו', ועי' תוס' שם ד"ה יצ"א. **בסי'** קכ"ט בש"ך סק"ו כ"ל דלהרמב"ם בפירוש מתני' כ"ב בפ"ג מה' מתרים כן הגיה במל"מ בפ"ה מה' מלוה.

בסי' קכ"ט בט"ז סק"ח אלא דרך תירוץ על קושי' כו' כנ"ל. **שם** בש"ך סקכ"ה אם ראתה האם ולסוף למ"ד כו' כ"ה בדרישה. **שם** סקע"א אם הוא להקל הוא דוקא, כ"ב עי' בה"ה פ"ח דין ט"ת שכתב בשם הרמב"ן והרשב"א שבזמה"ז אין משגיחין בימי נדה וזיבה כל עיקר וכתב שכ"כ דעת הר"מ ע"ש. **בסי'** רי"ו בהגה סעי' ז' משמע אפי' אחד מהם, כ"ב עי' לקמן סי' רכ"ח ס"ה בהגה. **בסי'** רל"ד סעי' כ"ט בהג"ה לא הוי רק דברים שבינו לבינה כנ"ל.

בסי' רל"ו בט"ז סקי"ג תלוי בזמן הסוא, כ"ב זהו אם עתה עבר האונס ורוצה לישא אבל אם עדיין לא עבר האונס שוב אין איסור על חבירו ואינו מחוייב להמתין, ועי' בנתיבות סי' ק"ן סק"ז.

בסי' רכ"ח בהג"ה סעי' ה' אלא הנשאר יעשה מה שירצה, כ"ב עי' לעיל סי' רט"ז ס"ז בהג"ה וסי' רכ"ח סעי' מ'. **בסי'** רס"ה סעי' ה'. ברכה אחת לשניהם כ"ב עי' במ"א סי' קמ"ז ס"ק י"א:

שם בש"ך סקי"ז, לא עיין שפיר ואדרבה, כ"ב הרב עיין שפיר דשם במהרי"ל מיד אח"ז מביא דעת האגודה דאם אבי הבן מל בעצמו מברך שהחיינו וכדעת הא' שהביא המחבר. ולכאורה הוא סותר למ"ש למעלה, ובע"כ נ"ל כפי' הרב ודו"ק: **שם** סי"ב נוהגים לעשות כו'. כ"ב בפי' ר"א פ' כ"ט, ויומל אברהם כו' מכאן אמרו חכמים חייב אדם לעשות שמחה ומשתה באותו היום שזכה למול את בנו כאברהם אבינו כו' עי"ש:

בסי' רס"ו בש"ך סק"ה ולפענד"נ עיקר כו', הכריע כהר"מ והסמ"ג, וכן ראיתי תשו' נו"ב סי' למ"ד בא' א"ח, שתמה על המחבר שדרכו תמיד לנטות אחר הר"מ, וכאן השמיט דעתו ולא הזכירוהו כלל, ופסק כהרא"ש עי"ש באורך, ומה שנ"ל בדעת המחבר, דס"ל דלדעת הר"מ והסמ"ג ודאי דאין למול בזה"ז ביו"ט ב', ומ"ש הר"מ בריש ה' מילה דדוחה יו"ט ב' של גליות זהו בזמן שהי' מקדשי' על פי הראי' ולא הי' יום הב' יו"ט רק מספק, אבל בזה"ז שגם בא"י אין מקדשין כ"א עפ"י החשבון, ומה שעושין בחו"ל יו"ט ב'. הוא מטעם דשלחו מתם הזהרו כו'. א"כ תו לא הוי יו"ט מספק רק הוי ודאי דרבנן, וכ"ה בפר"ח יו"ד סי' ק"י סס"ק מ"ג, ומטעם זה כתב הר"א בפ"ו מה' יו"ט דבזמה"ז אינו יכול להתנות על ע"ת וע"ה כו' עי"ש, א"כ ודאי דאי' למול שלא בזמנו ביו"ט ב' דהא ודאי דרבנן דוחה מילה וכמו"ש שהעמידו דבריהם במקום כרת באיזמל וכו' והגם דבע"ת לא פסקי' כהר"מ משום דרוב הפוסקים חולקים עליו כמו"ש בב"י סי' תקכ"ח. אמנם כאן דגם הרא"ש ס"ל דאינו דוחה יו"ט ב', פסק כהרא"ש כיון דלדעת הר"מ בעצמו ג"כ אינו דוחה בזמה"ז כנ"ל, וכן הוא דעת הסמ"ג כמבואר בדבריו בלאוין ע"ה עי"ש, ומ"ש הנו"ב שם דמ"ט לא נתיר מחמת ס"ס נכמו"ש בסי' תנ"ז ס"ד. הנה לדעת האחרונים שם, גם בסי' תנ"ז אסרו

אפי' ביו"ט ב', וכמו"ש המ"א שם סק"ד, ועי' בא"ר שם. אמנם לדעת המחבר י"ל שלא התיר רק באיסור דרבנן אבל לא באיסור דאורייתא וכמו"ש הנו"ב שם. אמנם לא מטעם דהוי דשל"מ וכמו"ש הנו"ב. דבזה ס"ל להמחבר דאף מדאורייתא מותר וכמו"ש הפר"ח והביאו בנו"ב שם. אמנם הוא מטעם דבמידי דאורייתא לא חילקו בין יו"ט א' ליו"ט ב' וכמו"ש הר"ן וה"ה והובא בהגהת הרב סי' תנ"ו ס"ב וכ"כ המחבר שם דאין חילוק בין ראשון לשני אלא כו'. ועב"י שם ואלו הן ג"כ דברי תה"ד סי' ע"ט שהביא במ"א בתנ"ז שאין לחלק בין יו"ט א' לב'. רק שהתה"ד כתב זה גם לענין איסורי דרבנן [גם בזה יש לפקפק בפי' דברי התה"ד] והמחבר ס"ל דבמידי דרבנן מותר מטעם ס"ס אבל במידי דאורייתא אין שום חילוק בין יו"ט א' לב'. וכמו"ש בתנ"ו כי היכי דלא ליתי לזלזולי בי', ועוד נ"ל בזה בשנדקדק בדברי הר"ן ר"פ אין נדין בדין דספק מוכן שכתב שם דהא ודאי תרי ספיקא נינהו. שא"א שיבא לפניך ספק מוכן ביו"ט שני אלא בב' ספיקות. והוי דומי' דאשת ישראל שנאנסה כו' עי"ש ודברים אלו א"ל באור כלל ומאי בעי בזה. ואפי' תאמר דאפשר שיבא ספק מוכן בלא ב' ספיקות עכ"פ השתא בדין דעסקינן בי' דאיכא ס"ס שרי. אמנם נראה דהר"ן ס"ל דזה לא הוי ס"ס גמור דהוי בשני גופים דהספק הא' הוא בהמאכל שמא הוא מוכן. והספק הב' הוא ביו"ט. אם הוא יו"ט. ודמי למ"ש הפוסקים אם הספק הא' הוא בתרנגולת והב' בהביצה הוי תרי גופי עי' ש"ך דיני ס"ס אות ד'. אולם הר"ן לטעמי' אזיל דס"ל התם כדעת רש"י דהבא ביו"ט א' מותר ביו"ט ב' אפי' בדבר שאינו במחובר וכדומה עי"ש. וא"כ לא אשכחן ספק מוכן ביו"ט ב' רק הבא ביו"ט ב' וא"כ הרי נולדו ב' הספיקות ביחד וס"ל להר"ן כדעת המ"ב שהביא בש"ך בדיני ס"ס אות א' דהיכי דנודעו ב' הספיקות ביחד הוי שפיר ס"ס. או נאמר דס"ל להר"ן שפיר כדעת הרב דאפי' נודעו ב' הספיקות ביחד אסור. רק זהו דוקא היכי שאפשר שיודע הספק הא' קודם הספק הב' וע"כ אסרי' לי' לעולם משא"כ כאן דלא משכחת לה כלל שיודע הספק הא' קודם הב' וכמו"ש הר"ן שא"א שיבא ספק מוכן ביו"ט ב' אלא בב' ספיקות בכה"ג י"ל דשרי לכ"ע. אך זהו דוקא לדעת רש"י אבל לדעת ר"ת דגם הבא ביו"ט א' אסור אפי' ביו"ט ב'. א"כ הרי כבר משכחת לה שיבא מקודם הספק הא' והיינו שבא הספק מוכן ביו"ט א'. ואסרינן לי' שוב אינו ניתר ביו"ט ב' מטעם ס"ס. ומעתה א"ש דברי המחבר בתנ"ז דאזיל לטעמי' ברס"י תקט"ו שפסק כדעת רש"י וע"כ התיר בספק מוכן מטעם של הר"ן. משא"כ בספק מילה שלא בזמנה שכבר אסרנו הספק הא' ביו"ט א'. שוב לא מהני הספק הב' של יו"ט ב' לאיצטרופי בהדי' למהוי ס"ס. וזה נראה ברור ונכון. אך לפי"ז א"כ יש מקום לדין בזה בספק מילה שלא

בזמנה. דע"כ איירי בכה"ג כגון שנולד ביה"ש של יום ב'. ובשבוע הבא חל יו"ט יום א' וב'. דהשתא הוי ביו"ט ב' ספק מילה שלא בזמנה דשמא נולד ביום א'. וא"כ ביום א' לא הוי הספק הזה. ואדרבה ביו"ט א' לא מהלי' לי' משום שמא נולד ביום ב' והוי עדיין תוך זמנו וא"כ י"ל דספק זה דשמא נולד ביום א' והוי מילה שלא בזמנה נולד ביו"ט ב' עם הספק של יו"ט והוי כנודע ב' הספיקות יחד. אולם אחר העיון ז"א. דמ"מ ספק זה דביה"ש הי' ביו"ט א' ונאסר, ועדיין לא הי' הספק הב' עד יו"ט הב', וכיון דהני ב' ספיקות הם מב' גופין כנ"ל לא מצטרפי אהדדי כ"א כשבאין בבת אחת וכמו"ש הר"ן בספק מוכן כנ"ל.

בסי' רס"ח בש"ך סק"ו וכל דבר שחוצץ בנדה לטהרות כנ"ל כ"כ הר"מ ספ"ב דמקואות, ועכ"מ שם ובבי' לעיל סי' קנ"ח עי"ש. **בסי'** רע"א בש"ך סק"א להחזיר יריעות הקלף כ"ב שם כתוב יריעות הדק כו' ואינו קלף רק חיפא דלא קמיח ולא עפין כמבואר שם, וע"ז כתב שאם אפשר לגמור עיבודו לשמה שפיר דמי. אבל אם כבר נגמר העיבוד לגמרי שלא לשמה תו אינו מועיל תיקון כי כבר נפסל עי' ברא"ש סוף ה' ציצית בענין טוית ציצית לשמה עי"ש ועי' בדרישה או"ח ט"ת, ובט"ז באו"ח סי' ל"ב סק"ו ובא"ר שם סק"ז. **בסי'** רע"ד בט"ז סק"ה, וזה סיוע לרמ"בס, כ"ב ערש"י ברכות ט"ו א' ד"ה אלא ר"י וביבמות ע"ב ב'.

בסי' רע"ו סעיף ט', ושם אדנות ואל, כ"ב והענין שם בית אל, עי' בא"ז ובא"ר סי' קמ"ב שכתב דאינו קודש וכ"ה בפמ"ג שם סי' קמ"ג במ"א עי"ש ועי' בברכי יוסף כאן.

בסי' ר"פ בהגה ס"א, אבל לא יותר כ"ב כ"ה מבואר בירו' פ"ק דמגילה הלכה ט"ת ר"ז בשם ר"ת אף בקרע כן, ועי"ש במפרש, ועי' תשו' שבו"י ח"א סי' פ' ועי' תשו' מ"ב סי' כ"ו. **בסי'** רפ"ו סעי' י"נ על ד' אמות פטור, כ"ב עי' באו"ח סי' תרל"ד בט"ז סק"ב ובמ"א סק"א. **שם** בט"ז סק"י ולע"ד נראה כמו שכתבתי כ"ב ונראה אם יושב בקבע מבוקר עד ערב דמי לבהמ"ד לדעת הר"מ דלעיל סי' עש"ך שם ס"ק י"ט ועוד נראה דאם מחזיק בחנות סחורתו בקבע לא גרע מאוצרות יין ושמן ובית התבן ובית העצים שלא מצינו שחלקו בהם אם הם אצל ביתו או במקום אחר וד"ל.

בסי' רנ"ג בנקה"כ סק"ב, וא"כ דברי הת"ה צ"ע, כ"ב וכ"ה בנו"ב סי' פ"ז ובספרו דג"מ עי"ש. **בסי'** רנ"ד בט"ז סקי"ז, כאן נמצאו כאן היו, כ"ב הן המה דברי הנמק"י בשם הרמב"ן שם בסוגי' ומן התימא שנעלם זה מעיני האחרונים, ומ"מ יש לתמוה על הטור שסתם להלכה נגד דעת הרא"ש אביו, שוב ראיתי שעמד ע"ז הפר"ח לעיל סי' ס"נ סק"ג עי"ש, ועי' לעיל סי' קכ"ט ס"ח ובש"ך סק"מ. **בסי'** רנ"ז הל' כ"ב בש"ך סק"ג וכ"כ הרמב"מ בהדי' בפי' יו"ד

מה' מלכים כנ"ל, ועי' במל"מ פ"א מה' כלאים דין וא"ו.

בס"י שין ס"ד בהג"ה שאסר ב"ב ב"ש מטעם שא"א לפשוט התחתון זולת העליון, והו דוקא היכי דמפאת עצמן א"א לפשוט התחתון בלא העליון, אבל אם אי לפשוט זה בלא זה מפאת החגור שהוא חגור למעלה באבנט לית לן בה כמבואר בהדי' בתוספתא פ"ה דכלאים והביאה הר"מ בפי' מה' כלאים הלכה י"א, ונראה"ש בה' כלאים דין כ"ה דחוגר עליו חגורה מבחוץ עי"ש, ועי' ש"ך שם סק"ת דכל דברי הרב אינן רק לסברת הי"א שהביא המחבר אבל לסברא הא' בלא"ה שרי עי"ש.

בס"י ש"ה סעי' יו"ד בהג"ה, ואין האב יכול לפדות עי' שליח, כ"ב היינו במעות השליח אבל במעות האב שפיר יכול לעשות שליח, ולענין נוסח הברכה מקרי זה א"א לעשות עי' שליח כמו"ש הר"ן פ"ק דפסחים לענין נר חנוכה עי"ש ודו"ק. **שם** בביאורי הגר"א סק"מ, ושגגה גדולה כו' כ"ב עי' בדגמ"ר.

בס"י ש"ו בט"ז סק"ד, הוא נאמן במסיח לפי תומו, כ"ב הסר וכנ"ל ובפסקי מהרא"י כתב ואע"ג דמשמע שפיר באשרי פ"ג דבכורות דהא דלא מהמנינן עכו"ם במסל"ת היינו טעמא כו'. **בס"י** שכ"ה ס"א בהג"ה. ולכן כשמגרפם כו' כ"ב עי' רפ"ב דטהרות בפי' הר"מ וד"ל. **בס"י** ש"ל בש"ך סק"א שיש לסמוך ע"ז הואיל כו', כ"ב דבריו תמוהין הן, דזהו בישראל אבל בעכו"ם אינו קונה רק משיכה להך מ"ד דס"ל ד"ת מעות קונות כידוע ולע"ג, ואולי הדרישה אזיל לטעמיי דס"ל בסמ"ע ר"ס קנ"ד דבין ישראל מישראל ובין ישראל מעכו"ם חד דינא אית להו. ואין לחלק רק אי עכו"ם קונה מישראל עי"ש ודו"ק אולם הש"ך בסק"א השיג עליו עי"ש. **בס"י** ש"מ סעי' א' חייב לקרוע עליו, כ"ב ואם יש עליו בגד שאם לקרוע אותו יכול להחליפו וללבוש בגד אחר ואח"כ יקרע, ואפי' באב ואם כ"ה בתשו' מהרי"ל סי' קנ"ה. ולכאורה נ"ע מלקמן סעי' טי"ת עי"ש ויש ליישב ודו"ק. **שם** בש"ך סק"כ וגזלן הוי כ"ב ואם רוצה לשלם בעד כל החלוק יצא כ"מ בתש"ו מהרי"ל סי' קנ"ח.

שם ס"ק כ"ב ונראה דה"ה דמאחין למחר, כ"ב קרעים אילו אינן מתאחין כמבואר סל"ט, וכבר תמה ע"ז בדגול מרבבה, אמנם נראה דט"ס יש כאן וכנ"ל ונראה דה"ה כאן בטלית שאולה דמאחין למחר ור"ל כמו"ש בסל"ד לענין קרע שעל או"א בטלית שאולה ה"ה כאן דכלהו הני קרעים כי הדדי נינהו וכמבואר בש"ם ד' כ"ז א' עי"ש, והא דאמר דמאחין למחר ולא בו ביום היינו דביום שחייב להתאבל ודאי אינו רשאי אפי' לשלול עבי' בזה בשם הפוסקי' וגם לעיל בסל"ד נראה דמאיהו אחר זיין ועי' היטב בזה בפוסקי' ודו"ק ועי' לעיל סי"ז. **בס"י** שמ"א בש"ך ססק"ט, ה"ה בלילה אסור לקדש, כ"ב עי' באו"ח סי' תקמ"ת

במ״א סק״ח. בס״י שמ״ג ס״א מותר ביום שאינו יומה, כ״ב וה״ה אם יורשים הקיימים בקבורתו נמי, והב״י כתב דהרמב״ן חולק עליו עי״ש, וליתא דבהדי׳ מבואר בתה״א ד׳ ל״ד כדברי הכמ״י והב״י עצמו הביאו לקמן סי׳ שס״א עי״ש, ועי׳ עה״ג, [וזה שמצאתי על נייר בפ״ע] בס״י שמ״ג כתבתי על הג׳ דהרמב״ן ס״ל כהכמק״י, וכן האמת אולם לפי״ז צריך לבאר במאי פליג הרמב״ן על הלכות פסוקות, גם ראיתו מרב המנונא לכאורה גם להרמב״ן יקשה מאחר דס״ל כהכמק״י. והנראה בזה, דהנה דעת הרמב״ן דדוקא דאיכא יורשים הקיימים בקבורתו וכגון שירשו ממון מאביהם, דבכי הא אין בני העיר חייבים לבטל בשבילו שלא בשעת הוצאתו דהיורשים מחוייבים להתעסק בצרכי קבורתו והמה מחוייבים לראות שימולא לו כל צרכיו. אולם אם אין היורשים חייבי׳ בקבורתו. וכהביא דסי׳ שמ״ח ס״ב עש״ך סק״ה. הגם שאינו מת מצוה. שהרי יש לו יורשים בנים וקרובים. עכ״ז מחוייבים כל בני העיר לבטל מלאכתם גם שלא בשעת הוצאתו. בכדי להכין לו כל צרכיו מאחר שהוא מוטל על כל בני העיר לקברו. אם לא יתעסקו יכול להיות שלא יהי׳ לו צרכי קבורתו. ומעתה א״ש הך עובדא דרב המנונא דשם שמע ר״ה קל שיפורא. וענין השיפורא הוא כמו הכרזה שיבאו כלם. וכמבואר ברפ״ב דכתובות. ודן מזה ר״ה שא״ל להנפטר יורשים הקיימים בקבורתו. דאל״כ למה זה השמיעו קל שיפורא קודם שעת הוצאתו, (ובכתובות איירי בשעת הוצ׳) ועי״כ שמתינהו וא״ש. אולם לדעת הל״פ דדוקא במת מצוה חייבי׳ בני העיר לבטל מלאכתם. וענין המת מצוה ידוע שא״ל קרובים כלל ׳ וא״ל מי שיתעסק בשבילו. עט״ז סי׳ ש״ס, אבל אם י״ל קרובים שיתעסקו עבורו׳ הגם שאינן חייבים בקבורתו. עכ״ז אין ב״ה חייבי׳ לבטל מלאכתם ע״ז הקשה הרמב״ן מנ״ל לר״ה שהנפטר הי׳ מ״מ ׳ ודילמא הי״ל קרובים רק שלא היו חייבים בקבורתו והי׳ מוטל על כל ב״ה לקברו. וע״כ השמיעו קל שיפורא בכדי שידעו כל ב״ה ויתנו כלם על צרכיו וכנ״ל ודו״ק היטב:

בס״י שנ״ה בט״ז. וכמ״ש סי׳ שד״מ סעי׳ ב׳ ׳ כ״ב שם איירי לענין הספד ואין ראי׳ לכאן. ולקמן רסי׳ שס״א מבואר שיש חילוק בין אשה לאיש עי״ש:

בס״י שנ״ט בש״ך סק״ב כלו׳ שיוצאין אחר המטה וכדלעיל ס״א כו׳ לבית הקברות אפי׳ אחר כו׳ כנ״ל:

בס״י שס״ז ס״ב ׳ לא יהלך. כ״ב עי׳ באלי׳ רבה לאו״ח בסי׳ כ״ג שהביא בשם מהרי״ט נהלין דגם מקבר קטן שייך לועג לרש עי״ש. ובקבר אשה כתב הפמ״ג שם דליכא משום לועג לרש עי״ש:

בס״י שע״א ס״ד בהגה ולכן יש מחמירין כו׳ ׳ עי׳ בתשובת הח״צ סי׳ ק״ג שכתב שדין זה הוא טעות בדבר משנה דבהדי׳ מבואר רפי״א דאהלות בבית שנסדק דל״א בכה״ג סוף טומאה לצאת כיון שאינו

תחת אהל א׳, ועיי״ש דבריו באורך, ולדידי חזי לי דהפוך הוא, ובמחכ״ת הה״ן הוא טעה בד״ת, דמשם מוכח להדי׳ כדעת היש מתירין וכמו שהגיד בס״ד [וראיתי בדגול מרבבה מ״ש בזה עיי״ש דבריו, וגם לדידי קרה מה שאירע לה״ן וכלהו בהדא רוקא תפיתו, והדבר ברור כמ״ש בפנים, וכל מעיין היטב בצדק ובמישור יראה שדברי קדמונינו נכונים וברורים וכל דבריהם כגחלי אש למעייק בהם, ועומד על דבריהם הקדושים], ומקודם אומר דלפי דעת הה״ן דל״א סוף טומאה לצאת רק כשהם תחת אהל א׳ דוקא, א״כ אין שום טעם לדברי ב״ש דאמרי׳ שיעור הסדק ד׳ טפחים דהא בטומאה הוי הפסק בין אהל לאהל אפי׳ בפחות מטפח. עי׳ בר״מ פי״ו מה׳ ט״מ הלכה וא״ו וברפ״י דאהלות מ״א וב׳ ובר״ש שם ובהשגה א׳ של הראב״ד שם, ובכ״מ שם, ואפי׳ אם באנו להוסיף בכאן, לכל היותר לא הי׳ לנו להוסיף רק שיהי׳ בסדק ג׳ טפחים דבכה״ג גם בכל התורה תו לא השיבי כהדא דנפקא מתורת לבוד, ומה זה השיעור דד״ט דנקטי ב״ש. אמנם האמת הברור הוא דעיקר הפי׳ בית שנסדק דתנן שם פי׳ הוא כותל הבית שנסדק. וכ״ה בפי׳ המשנה להר״מ שם ובחיבורו בהלכה הנ״ל שנסדק גגו וכותליו עיי״ש ועי׳ בהשגת הר״א שהשיג ע״פ הר״מ דלדידי׳ נ״ל שנסדק גם גגו, ובתוס׳ ל״א רק כותל בית שנסדק וע״כ פי׳ הוא באופן אחר עיי״ש אמנם פי׳ הר״מ הנ״ל הוא מרווח במתני׳ כמו״ש הכ״מ שם. ואין זה דוחק לאוקמי׳ מתני׳ דאיירי שנסדק גם גגו. אמנם עיקר הפי׳ במתני׳ בית שנסדק פי׳ הוא שנסדק כותלו עד לארץ. וס״ל לב״ש דהגם שנסדק גם גגו עכ״ז אין זה מציל מלטהר הכלים שבחוץ עד שיהי׳ בסדק הכותל ד׳ טפחים דהשתא הוי פתח וכדתנן לעיל פ״ג מ״ו דמת שלם פתחו בד׳, ומעתה תו אין לטמאות הכלים שמעבר להדין מפאת סוף טומאה לצאת אחר שיש להטומאה פתח באפי נפשה. וב״ה ס״ל דסגי בסדק כ״ש, וטעמייהו הוא כעין הטעם שכתב הראב״ד שם בהשגות דכיון שנסדק הוא מוסיף והולך ולסוף יתגדל מאד עיי״ש. ולפי ז״ל דב״ש וב״ה אזלי לטעמייהו בזה דפליגי בפ״ז מ״ג בהי׳ סתום כו׳ דב״ש ס״ל כשיפתח ד׳ טפחים וב״ה ס״ל כשיתחיל עי״ש, וה״ה והוא הטעם כאן, רק דשם ס״ל לב״ה דכיון שהתחיל מסתמא יגמור, וכאן אמרי׳ דממילא יוגמר כי זהו דרך הסדק דמרחיב והולך ודא ודא אחת היא. ועי׳ בר״ה פ״ג בדין שופר שנסדק, וזהו טעמייהו דב״ה ור״י אומר בפותח טפח היינו שיהי׳ הסדק בכותל טפח, וטעמא דר״י לא ידענא דל״א לעיל בפ״ג רק כזית מן המת פתחו טפח אבל מת שלם פתחו בד׳, אולם אין בזה קושי׳ דכבר תמה רבינו הקדוש בזה ע״ד ר״י וכמבואר בתוספתא והובאה בב״ש שם עי״ש, זהו פי׳ דמתני׳ והוא ברור מאד. ומעתה מוכח מכאן בהדי׳ כדעת מוהררא״י, דהגם

דמתני׳ ע״כ איירי בשנסדק גגו ג״כ דאל״כ הא הוי אוהל א׳ וטמאין כלים שבחוץ גם זולת הטעם דסוף טומאה לצאת, ועי״ז איפלגי ב״ש וב״ה בשיעור הסדק שבכותל כמה יהי׳ וכנ״ל. והא״ז סבר דכל עיקר הפלוגתא במתני׳ בסדק שבגג, וע״כ כתב מ״ש, והוא טעות גדול וכדכתיבנא : [והשאר איזה תיבות מטושטשים וא״י אפשר להעתיק ולעמוד על כוונתם] :

שם בש״ך סק״ח ובסי׳ שע״ג סק״ב כתב [הש״ך] דהא דאמרי׳ סוף טומאה לצאת אינו רק מדרבנן [ועי׳ מ״א סי שי״א סקי״ד שכתב עליו שלא דק] והאמת שכ״ה ברש״י ריש ביצה ד׳ יו״ד א׳, ובחולין ד׳ קכ״ה סוף ע״ב, אמנם בביצה ד׳ ל״ח א׳ פירש״י דהוא הל״מ, וכ״כ בעירובין ד׳ ס״ח א׳ וכ״ה בב״י כאן בסי׳ שע״א בשם פיסקי מהרא״י דהוא מהל״מ עי״ש, אולם נראה דלדידן נדקו דברי הש״ך דע״כ אינו רק מדרבנן דשם בביצה ד׳ ל״ח עסקי׳ אליבא דר׳ הושעיא דס״ל דל״פ ב״ש וב״ה רק שטהר מכאן ולהבא, אבל למפרע לכ״ע אינו מטהר דאין ברירה א״כ לדידי׳ ע״כ נ״ל דהוא מהל״מ, דבדרבנן ס״ל דיש ברירה וכמו״ש בש״ס, אמנם לדידן דקיי״ל כמסקנא דרבא בפ״ק דביצה, דב״ה מטהרי אפי׳ למפרע, וכמבואר בסמ״ג עשין רל״א וכ״ה בכלבו דין קי״ד וכ״כ דעת הר״מ בפי״ז מה׳ טומ׳ שסתם וכתב לשון המשנה, ולא הביא החילוק שחילק ר׳ הושיעיא בין למפרע ולהבא, מבואר הוא דדעתו ג״כ כדעת הסמ״ג א״כ ע״כ נ״ל דאינו רק מדרבנן [וכ״מ בעירובין ד׳ למ״ד א׳ דפריך שם, ומי אמר רשב״א הכי והתני׳ רשב״א אומר עוג מלך הבשן פתחו כמלואו כו׳ וא״י הך דסוף טומאה לצאת מה״ת מאי פריך עלה מעומ״ה דאינו רק מדרבנן וע״כ אזלי׳ לקולא] דבאורייתא הא קיי״ל דאין ברירה, וכמבואר בדברי הר״מ ספ״ה מה׳ יו״ט עי״ש, ובענין זה דסוף טומאה לצאת יש לי לחקור בו כמה חקירות וכמו״ש בס״ד. הנה למ״ד דב״ה מטהרי גם למפרע וס״ל דיש ברירה כבר הקשו תוס׳ בפ״ק דביצה דא״כ היכי משכחת לה הך בבא דרישא דכלן טמאים כו׳ ומי׳ כגון שעשה פתח אדש, או שנשאר במקומו עי״ש, ולפי״ז נ״ל דהגם שנשאר המת במקומו א״כ הרי איגלאי מילתא דמעולם לא הוי סוף טומאה לצאת, עכ״ז כלן טמאים מאחר דמתחילה לא הוי עומד לכך, ומעיקרא הי׳ עומד לצאת, והוי דומיי׳ דאמרי׳ בעלמא כל העומד לזרוק כזרוק דמי או כל העומד לפדות כפדוי דמי, הגם שבאמת לא נזרק ולא נפדה, אחר שעומד לכך, אמרי׳ דדייני׳ לי׳ כאילו כבר נעשה, עי׳ בב״ק ע״ו ב׳ ומנחות ק״א ב׳ ועוד שארי דוכתי׳ טובא, וה״ה כאן אמרי׳ כיון שהטומאה עומדת להוציאה מבית זה ע״י פתח זה דייני׳ לה כאילו היא עתה עומדת בפתח, אך לפי״ז נ״ל בנפתח אחד מהם או שחשב להוציאה בא׳ מהם כלן טהורין, הגם שאח״כ נתהווה שנשאר המת במקומו, דהא בהכי איירי

בריטא ככ״ל והא תנינן דבחישב כלן טהורין, והטעם דכיון שנפתח או שחישב ע״י א׳ מהם א״כ איגלאי מילתא דכל הפתחים האחרים לא הי׳ עומדים כלל לזה שיוציא הטומאה דרך שם, רק זה הפתח שחישב עליו הוא הי׳ עומד לכך וע״כ פתח זה טמא הגם שאח״כ נשאר המת במקומו. והפתחים האחרים טהורין מעתה כיחזי אנן בהא דאיפליגי ת״ק ור״י בד׳ דאהלות מ״ג בכזית מן המת והובאה בש״ס בחולין קכ״ה ב׳ במאי עסקי׳ שם ולכאורה הי׳ נראה לומר, דשם אם נשאר אח״כ במקומו לכ״ע לא מטמאי׳ למפרע ודוקא במת שלם אמרי׳ דלא מהני מה שנשאר במקומו אח״כ ומשום דמתחלה לא עומד לכך דמת שלם אינו עומד רק להוציאו משם משא״כ כזית מן המת י״ל דלכ״ע אין בו הכרע אם עומד להוציא או לא וכמו״ש התוס׳ בחולין שם אליבא דר״י ע״ש, ולי׳ פ ת״ק ור״י רק אם אח״כ הוציאוהו משם דת״ק ס״ל דאמרי׳ איגלאי מילתא למפרע שהי׳ עומד להוציאו ואמרי׳ הוכיח סופו על תחלתו וכדאמרי׳ בחולין ד׳ ל״ט ב׳ ור״י ס״ל דל״א איגלאי מילתא למפרע וי״ל דר״י לטעמי׳ דלית לי׳ ברירה, בעירובין ד׳ ל״ט ובשארי דוכתי׳ ולפי״ז יש ליישב בפשיטות קושי׳ הט״ז בסי׳ שע״א סק״ד די״ל דשם איירי בשנשאר הכזית במקומו, דבכה״ג ל״א סוף טומאה לצאת לכ״ע ככ״ל, או אפשר י״ל דת״ק אית לי׳ אפי׳ בשנשאר הכזית במקומו, וס״ל לת״ק דגם כזית מן המת אינו עומד שישאר במקומו, רק עומד להוציאו וכמו באדם שלם, אך לפי״ז א״כ יקשה קושי׳ הט״ז שם ומה שתי׳ הט״ז שם, לכאורה אינו מועיל לדעת היש מחמירין שהביא הרב בהג״ה שם ס״ד וכבר עמד ע״ז בספר תפארת למשה ע״ש, ונראה שגם הט״ז הרגיש בזה וע״כ כתב ב׳ סברות במ״ש שם דאין כאן רק כזית כו׳, וגם הוי כמו שמונח בר״ה, ולפי הנראה ר״ל דהיש מחמירין ל״א רק במת שלם, אולם לא ידעתי טעם לחילוקו זה, גם מ״ש דהוי כמונח בר״ה זה הוי אפ״ל אם לא הי׳ עלי׳ למעלה, ודוודאי דאיירי במתני׳ רפ״י דאהלות, דהשתא אין כזית זה מטמא לשום דבר, וא״כ ס״ל דל״א סוף טומאה לצאת רק היכי שמוכרח להוציאו בכדי לטהר את הבית וד״ק, אמנם כאן עסקי׳ בשיש עלי׳ ע״ג וא״כ הוא מוכרח להוציאו לטהר את העלי׳, ומ״ש זה מכזית המונח בתבת המגדל ברפ״ד דאהלות דנ״כ אינו מטמא את הבית אחר שיש בתיבה פותח טפח, ועכ״ז מטמאי׳ את הבית מהטעם דסוף טומאה לצאת ונ״ע בזה. גם במ״ש ר״י ברפ״ד בתיבת המגדל, יכול הוא להוציאו לחצאין, לא ידענא מהו, דמה בכך שיכול להוציאו לחצאין עכ״ז מאחר שעומד להוציאו ובע״כ יצטרך להוציאו דייני׳ לי׳ כאלו כבר הוציאו מהתיבה, ובעת שיוציא חצי זית מהתיבה הוי כאילו גם החצי זית הב׳ יצא מהתיבה ובע״כ דטעמא דת״ק הכי הוא, דהא גם בב׳ חצאי זתים בב׳ חדרים

מטמאי' להבית. וכמבואר בספ"ח דאהלות ובשו"ע סי' שע"א ס"ג עי"ש, והא ודאי דשם אין הכרח להוציאן בבת אחת ושפיר יכול להוציאן בזא"ז ועכ"ז אמרי' כיון דלהוצאה עומדין, רואין אנו גם עתה כאילו הבי חצאי זתים מונחים בבית, וא"כ לא ידעתי מאי אהני לן ר"י במ"ש יכול הוא להוציאו לחצאין, רק עיקר הטעם הוא מ"ש אח"כ או לשרפו במקומו דלפי"ז אינו עומד להוצאה כלל, אמנם הטעם הא' איני מבין וכאמור, כללו של דבר בענין זה דסוף טומאה לצאת הרבה יש לעיין בו, וקצר הגליון מהכילו, כי י"ל הרבה ספיקות בזה, ובענינים הללו אין דורש ואין מבקש [הגם שיש בו נ"מ לדינא גם בזה"ז לענין כהנים] הרחמן ישלח לנו משיחו ומורה צדק הוא יברר לנו ספיקותינו, ויוציא לאור חשכינו כאמור ומלאה הארץ דעה וכו' ועי' ר"ן בנדרים ר"פ השותפין.

שם בש"ך סק"ח אם כל פתחי הבית והחלונות כו' כנ"ל. **שם** בט"ז סק"ה דל"א לבוד להחמיר, כ"ב זה קאי על דברי הרב בהגה לקמן ס"ד הגה ב'.

בסי' שע"ד בש"ך סק"ט, מסתמא בן קיימא הוי, כ"ב עי' לקמן סי' שנ"ז בט"ז ססק"ב מ"ש בשם מהר"מ דלא פטרו רק מגד דהוי כשמועה רחוקה עי"ש, ועי' ביבמות ד' י"ב ב' תוס' ד"ה שמא תעשה כו'. אולם בנזיר י"ג א' משמע כטור עי"ש בתוס' ד"ה והפילה:

בסי' שע"ה. בש"ך סק"א, עד שאמרו להם שנקבר, כ"ב עי' ברא"נ"ח ח"ב סי' כ"ב שכתב דהרמב"ן לא איירי רק שא"י מתי יקבר, אבל בע"ש דהדבר ידוע שיקבר קודם ביה"ש הלה עליהם האבילות בעת הקבורה אף שלא הי"ל ידיעה עד הלילה, ואפי' לא הי' בין הקבורה ובין ביה"ש שעה שיחול האבילות מ"מ ביה"ש גופי' עולה ליום שעבר דאבילות דרבנן וספד"ר לקולא עי"ש:

שם סק"ג, אף אלו שבכאן כו' כ"ב ועי' לקמן ס"ק י"ב וי"ג דכ"ז אם גדול הבית נשאר שם אבל אם חזר הגדול אל אותם שנשארו בבית אף הגדול מונה עמהם משיצא מפתח הבית עי"ש ובאמת יש לעיין הרבה בדינים אלו ורוב מהראשונים חולקים על עיקר דין זה וס"ל דלעולם אותן שנשארו בבית מונין מהחזרת פנים אך הגליון קצר ובמ"א הארכתי בזה:

שם סי' א', ואותו יום אינו עולה, כ"ב עי' בא"ח בסי' למ"ד ס"ה ובסי' כ"ח ס"ה ובב"י ובא"ר שם ובסי' תרס"ח בט"ז ומ"א שם. אולם כ"ז אינו רק לדעת ר"ת ריש ברכות דס"ל דמפ"ה הוי לילה. אבל הרשב"א בחי' שם, וכן הרא"ש שם חלקו עליו והביאו ראי' דגם לר"י הוי יום יעד צה"כ וכהנים טובלי' אחר פ"ה עי"ש רק בתפלה הקילו חז"ל ובחי' שם הארכתי בזה, עכ"פ לפי"ז אין כאן תרי קולא ודו"ק:

בסי' ש"פ בש"ך ס"ק וא"ו יעשה בצינעא, כ"ב ובדבר שא"א לעשות בצינעא

יש לאקל אף בפרהסיא ככ"ל מש"ס דמ"ק דף י"ב ב' ליכעא דהכי ימוות הוא ועי' בפי' רש"י שם ודו"ק:

בסי' שפ"ז בט"ז אלא ע"ג קרקע כ"כ הר"מ כו', נ"ב אמת שכ"ה במרדכי סוף מ"ק דין תתנ"ה ע"ש. אמנם הוא ט"ס במר' ונ"ל הי"ל לישב כל זיין אלא ע"ג קרקע כו' ע"ש וכ"ה בהגמיי' רפי"ג מהלכי' אבל ובד"מ כאן ועב"י בא"ח רס"י תקנ"ט, אבל בשעת שינה ואכילה א"נ להיות ע"ג קרקע וכמו"ש הרמב"ן והטור כאן ועי' באבל רבתי ס"פ י"א אפי' ה' מנעות אפי' גבוה ד"ט ובלבד שיהי' רגלי' זקופות כו' ועיקר החיוב כאן אינו רק שתהי' מטה כפוי' וכמו"ש הרא"ש דין ע"ו, ועי' בר"ן בזה והרבה יש להאריך בזה אלא שקצר הגי', כללו של דבר אחר העיון היטב איסור זה דישיבה ע"ג ק' דוקא הוא פורה באויר וכמו"ש תוס' ד' כ"ז א' ד"ה מן ועי' בד' כ"א א' תוס' ד"ה דאי, ובר"ן שם, דמן הירו' משמע כי שומעין לו לישן ע"ג כסא כו' עי"ש עכ"פ בזה"ז דליכא כפיי' המטה בשעת שינה רשאי לישן ע"ג המטה, וכל היום צריך לישב ע"ג ק' מצד המנהג כנלע"ד אחר העיון ועי' בביאורי הגאון שהביא בשם הרמב"ן דביחיד שרי על הספסל רק ברבים לא התירו רק בכה"ג בסנהדרי' פ"ב, וכ"ה בירו' ועי"ש שהניח דברי הטוש"ע בצ"ע:

שם בש"ך לישב ע"ג ספסל, נ"ב נראה דעל ספסל שאין גובהו טפח שרי לישב וראי' לזה ממשנה ג' פ' כ"ב דמ' כלים ע"ש ודו"ק:

בסי' שנ"ב ס"ב. עד שיעברו עלי' שלש רגלים, נ"ב בדגול מרבבה כתב דשמ"ע נחשב ג"כ לרגל לענין זה ע"ש ולא מיחוור, דא"כ לדידי' לרי"ה דס"ל דב' רגלים סגי אם מתה קודם סוכות יותר לישא אשה אחר שמ"ע והא ודאי ליתא וכמבואר ברא"ש דהרחקת זמן בעי' וע"כ כתב דר"ה ויוה"כ לא חשיבי כרגלים לענין זה עי"ש ברא"ש וע"כ צ"ל דלרי"ה לא נחשב שמ"ע לרגל בפ"ע ומדרי"ה נשמע לדרבנן דבהא לא פליגי, וכ"מ בטור שכתב ל"ש הרגלים קרובי' כגון פסח ועצרת ולא כתב כגון סוכות ושמ"ע, וכ"מ בהדי' בלבוש כאן שכתב דאם מתה באסרו חג דא' מן הרגלים צריך להמתין שנה תמימה וקודם עצרת צריך להמתין יותר מקודם סוכות כו' עי"ש, מכ"ז מבואר דלא כהדג"מ הנ"ל, וכ"מ בתשו' רינב"א שבמיימ"ו דין כ' שכתב שם שהתיר לנדיב אחר העצרת מפני שפי' ממנה לפני החג עי"ש, ולהדג"מ הנ"ל הי"ל להתיר אחר הפסח ודו"ק, וכ"ה בתשו' מהר"מ במרדכי סוף מ"ק דלא חשיבי ג' רגלים לענין זה, הלא דוקא כגון פסח ועצרת וסוכות כו עי"ש. ולא חשיב שמ"ע, וכ"מ ברא"ש שכתב דיש שרצו לומר דאם מתה קודם רה"ש מותר לישא אחר סוכות דר"ה ויוה"כ חשיבי כרגלים כו' עי"ש ולהד"מ הנ"ל הי"ל להתיר גם במתה אחר ר"ה דאיכא ג' רגלים יוה"כ וסוכות ושמ"ע, א"ו דזה

לכ"ע אינו ולכ"ע לא נחשב שמ"ע לרגל לענין זה ודו"ק:

בסי' שנ"ה ס"א. מאנל האבל ביום שביעי, נ"ב דהיינו אחר שהתפללו עם האבל, כ"ה ברא"ש סוף דין פ"ד וכ"ה בירו' ה"ב הובא דב"י כאן:

בסי' שנ"ז בש"ך סק"א ולפענד"נ דאינו נריך להתאבל כו' כן הגי' בנה"כ:

שם בט"ז ססק"ב. ושוב ראיתי כו' עד בזה נמחק, ונ"ב אין כאן מקומו, ועי' לעיל בסי' שע"ד בט"ז ססק"ד עי"ש:

בסי' שנ"ח בש"ך סק"א אחיו ואחותו מאביו בתולה כו' כנ"ל:

בסי' שנ"ט בט"ז סק"ב ד"ה וראיתי כו' דיומי משתה שלו הם ברגל ממילא כו' ע"כ אינן עולין כו' א"כ הכי נמי כאן דנוהג כו' כנ"ל:

שם בש"ך סק"א, הוניא הרב מתשו' מהרי"מ. נ"ב דעת ר"י מינן נראה למעיין בו דס"ל דבכל עי"ט מה שמותר ערבית מותר שחרית וכן הביא בד"מ בשמו ומ"ש הש"ך בשם ר"י מינן שכתב ול"ד לרחינה דאפשר משחשיכה כו' תמהני למה השמיט מ"ש רי"מ אח"כ או הנאת רחינה מיד עי"ש, והלשון מגומגם. אמנם כוונתו ידוע שר"ל או דבאמת גם רחינה מותר מיד, אך זהו דעת רי"מ אמנם להרב שחילק בין ע"פ לשארי עי"ט לא מדברי רי"מ הוניא זה, רק מדברי התשב"ץ הביאו הב"י כאן ועי' בד"מ שכתב ע"ז שכ"ה דעת הא"ז ועליהם סמך לפסוק כן, ומהתימא על הש"ך שלא עיין בד"מ במקומו. **שם** בש"ך סק"ט, וכמו שנתבאר לעיל ריש שע"ה כנ"ל:

בסי' ת' בט"ז, והוא מהובת היום, נ"ב ובמהרי"ל מבואר להיפך והובא בפרישה **שם** בהג"ה ס"ב שרי משום כבוד שבת, נ"ב ולענין גלוח בדגול מרבבה אסר ע"פ מ"ש תוס' במ"ק ד' י"ט ב' סד"ה הלכה, ותמה על מהרי"ל שהתיר עי"ש, ואין כאן מקום תימה, ואדרבה על המחבר הנ"ל יש לתמוה אם ראה דברי תוס' הנ"ל, למה לא ראה ג"כ מ"ש תוס' שם בד' הנ"ל תיכף אח"ז בד"ה אתיא פרע פרע, שהררי"ט התיר לעולם לגלח ביום כ"ט עי"ש. ועי' בד"מ סי' ש"ן שהזק דעת הררי"ט הנ"ל וכתב שכ"ה דעת המרדכי וכ"מ בש"ס ותמה למה לא נהגו כן, וע"כ גם כאן הגם שמתחלה הביא בד"מ דברי הגמיי' שאסר בגלוח, אחר זה כתב דמפני כבוד שבת בכה"ג ודאי יש לסמוך ע"ד הרי"ט וסי' עי"ש, וזהו ג"כ דעת מהרי"ל בלי ספק, וכ"ז נעלם מן המחבר דג"מ הנ"ל, ודברי תוס' שהביא המחבר הנ"ל, אינן ענין כלל לדינא דשם עסקי' אליבא דרבנן דאבא שאול דל"א מקצת יום ככולו עי"ש.

בסי' ת"ב ט"ז סק"ד אלא כו' קאי ע"ד המחבר סעי' ה'. **שם** בהג"ה סי"ב אע"פ שי"א כך הוא עיקר, נ"ב הש"ך כתב דדין זה פשוט, ולדעתי הרבה יש לפקפק בו ועמ"ש עה"ג בא"ח סי' תקס"ח ס"ז.

בס' **בעל הנפש** להראב"ד בהשגות

הרז"ה על בעה"נ בשער תיקון הווסתות אות וא"ו כל טהרות שעשתה בתוך הוסת, נ"ב חסר. וכצ"ל בתוך הוסת טמאות בסוף הוס' כל הטהרות שעשתה בתוך הוסתות טהורות כנ"ל, כמבואר במתני' ומ"ש כאן בהג"ה לא דק ודו"ק. **שם** אות ט"ז. היתה למודה לראות יום הט"ו ושנתה ליום כ' כו' כנ"ל.

בספר פרי חדש על יו"ד בסי' ק"י ס"ק מ"ו ד"ה והנה כו' ודלא כהר"ן בתשו' בסי' ס"ד, נ"ט עי"ש, וא"ו לתלות בוקי סריקי בזה בדעת הר"ן רק כוונת הר"ן דשם הוי ספק א' בגוף וספק א' בתערובות וע"ז כתב הר"ן דלדעת ר"י בעי' ב' תערובות דוקא דהוי ב' הספיקות בתערובות אבל ספק א' בגוף א' לא מהני.

בס' סדרי טהרה סי' ק"ל סק"נא א"כ ה"נ תולין הכתם בראי' שראתה אח"כ כל מעל"ע, וכ"ה כו' נ"ב וכ"ה בירו' פ' יו"ד יוחסין הלכה ב'.

שם סי' קנ"ב סקי"ב ד"ה עוד כ' הרשב"א כו' שלא לבעול רק אחר ב' או ג' אחר הנשואין הו שמנהג רע זה יעלו על הספר כו' נ"ב כמה הרחיק הרב את הדבר והנה ראינו שהעלו על ספר עוד יותר מזה שאין מייחדין עד אחר ז' ימי משתה עי' תשו' ריב"ש סי' קל"ה והרב הביאו בד"מ א"ע סי' ס"ד, והטעם ברור דאחר בעילת מצוה א"מ ז"ב ולא השב"מ כמ"ש ביו"ד סי' שנ"א ס"ג בהג"ה ועש"ך שם סק"ז והנה שהב"ש בסי' ס"ב סק"ז תמה ע"ז בשביל זה אין לדחות דברי הרוקח והרב וש"פ ומנהג קרקא, ועי' במקנה בקונ"א שישב קושי' הב"ש ומעתה אין לתמוה אם הי' מנהג הרב שלא תבעל עד מו"ש ומשום דבשבת בסעודה ג' הי' מתאספין לברך ז"ב כמ"ש באה"ע סי' ס"ב ס"ח.

בסי' קנ"ט ד"ה העולה מזה דלהרמב"ם כו' סתם המחבר הדברי' ולא אמר איסור ולא היתר כו' נ"ב נעלם ממנו דברי המחבר בסי' תט"ו סעי' ג'.

בסי' נ"א בביאורי' ס"ק י"ג והתוס' והסמ"ג והגמ"י נ"ב עי' בש"ך ס"ק כ"א תמלא דלשיטת המחבר וסי' ע"כ נ"ל דסגי בקליפה, עי' במקור דינים אלו ודו"ק.

בסי' נ"ב בביאורי' סק"ד, אסורה כלה משום ספק כחוש, נ"ב שכח דברי עצמו בסי' ק"ה ס"ק ח' ועי' במש"ש עה"ג, ועי' במ"ש המחבר הזה כאן סק"ג וס"ק ח"ת ובחידושי' ס"ק ט"ת ודו"ק היטב. **שם** בחידושי' סק"ד א' בחתיכה שכלה חוץ לרוטב, נ"ב אין לסמוך כלל ע"ד עי' במ"ש עה"ג בביאורי' סק"ד. **שם** בס"ק הנ"ל כמו במליחה וצלי' כו' נ"ב עי' פר"מ בט"ז וש"ך סק"ב ודו"ק. **שם** בביאורי' סק"ו, כמ"ש הש"ך סק"ג דבגנו וכחוש, נ"ב אין זו ראי' די"ל כתי' הג' שבש"ך שם דהבשר הי' שמן עי"ש. **שם** סקי"ג כך עי' הגעלה של מקצת מפליטו מכל הכלי, נ"ב לא עיי'

בכרו"פ שכתב ג"כ כן אולם באמת זהו טעות גדול, ושכח דברי עצמו לקמן סי' ט"ז, ועפרמ"ג ברסי' ל"ד בט"ז ובש"ך. **שם** ס"ק ט"ו, כיון שאין טעמא שוה ודאי דאינן אוסרין. כ"ב כבר חזר בו הוא בעצמו לקמן סס"י ל"ח ע"ש ועסי' כ"ב בב"ח וש"ך וכרו"ו ופמ"ג שם ובפתיחה לתערובות ובסי' ל"ח ע"ש.

בסי' ל"ו בביאורי' סק"ו, בבלוע שמן דיוקא בלא רוטב, כ"ב עי' לקמן סי' ק"ה בחי' ס"ק כ"ד ובביאורי' ס"ק ע"ו. **בסי'** ק"ה בחידושי' ס"ק כ"ה, והמ"א בא"ח סי' תנ"א, כ"ב שכח דברי עצמו שם בא"ח סי' תנ"א בחיבורו סק"י. **שם** בביאורי' סס"ק י"ח כמ"ש הש"ך ס"ק ע"ז כ"ב נעלם ממנו דברי התו"ח כלל כ"ה וש"ת מ"ב סי' ס"ט ועי' פרמ"ג בש"ך ס"ק למ"ד וס"ק ל"ח בד"ה ודע.

בסי' קפ"ז שם סק"ג, כתב המחבר דבעי' עקירה ג' פעמים, כ"ב לק"מ למעיי' בקפ"ט סעי' י"ז וכאן בש"ך ס"ק ל"ה. **שם** בס"ק הנ"ל, שאינן שוות והרבה כותות משתנות, כ"ב שכח דברי עצמו לעיל בספקי' בדיני ס"ס עש"ך ס"ק ל"ה ע"ש.

שם ועוד הרבה גמגומי' למעיין כ"ב כל קושי' אינן כלום, ואכמ"ל גם עיקר בנינו א"ו להעמיד ע"ז יסוד למעשה. **שם** בס"ק ט"ז אשר לא אשתמע שום פוסק קדמון ואחרון לומר כך, כ"ב עי' בהשגת הרז"ה על בעה"מ בתיקון הווסתות בפי' דואם י"ל וסת תמצא ראי' לדברי המגי' ע"ש.

בסי' קפ"ט שם ס"ק ט"ו, דברי הטור סתרי אהדדי. כ"ב כבר קדמו בזה הפרישה והב"ח ועי' מ"ש בזה לתרץ בדרך פשוט. **בסי'** ק"ן סק"ו דטמאה בכ"ש להרמב"ם, כ"ב נעלם ממנו דברי הר"מ בפ"ט דין כ"ג וראי' מהט"ז אינה כלום כמבואר למעיין.

בספר תפארת למשה על יו"ד סי' שכ"ד בד"ה עוד בש"ך שם ס"ק י"ח כו' כמבואר בש"ס ופוסקים ודאי לא עיין יפה, כ"ב במ"כ הוא לא עיין היטב והש"ך עיין שפיר דהא גם בשאור הם הוא מעיסה שאי"ל שיעור חלה פטור מחלה וע"כ הא דאמרי' נטל שאור מעיסה שלא הורמה היינו שהי' בהעיסה שיעור חלה, וא"כ ה"ה אם נטל עיסה ולא שאור ואין שום חילוק בין שאור לעיסה ודו"ק שוב מצאתי בנה"ך שהש"ך עצמו באר דבריו כנ"ל.

הגהות הגאון מהרמ"א וצוק"ל על שו"ע אה"ע.

בסי' ד' בב"ש ס"ק כ"ו מיהו הרא"ש פ' יש נוחלין דין כ"א כתב בשם כו' כנ"ל:

בסי' ו"ו סעי' ט"ז שנתן לה גט ה"ז מותרת לכהן, כ"ב כ"ה לשון הר"ת ספי"ז

מה׳ א״ב ועי׳ באר הגולה.

בסי׳ ט״ת בב״ש סק״ו לאו קטלנית היא. נ״ב עי׳ ספר חסידים סי׳ תע״ה שכתב לגי׳ או לד׳ לא תנשא אם מתו בעלי׳ זא״ז לאחר שבאו עלי׳ ומתו בלא בנים או מיד אחר בעילה כמו ער ואונן שלא עכבו אצל תמר עי״ש ועי״ש בסי׳ תס״א שכתב דלהמש אינו מזיק ע״ש.

בסי׳ י״א בב״ש סק״ד ל״א באונס בא עלי׳ כ״כ הב״י כו׳ כצ״ל נהוא הנמק״י.

בסי׳ י״ג בהג״ה סקי״א וי״א דלכתחילה יחוש כו׳ נ״ב עי׳ בחי׳ אנשי שם בהגמ״ר סוף קידושין הביא תשו׳ הר״י דבגמלתו שרי לכ״ע עי״ש:

בסי׳ י״ז בב״ש סקכ״ו נאמר השומע קולי יכתוב גט כתב פ״ב הלכה י״ג ודין א׳ עומד מרחוק כתב סוף פי״ג הלכה כ״ג וכתב הב״י כו׳ כצ״ל:

שם בהג״ה סי״ח לא בעי׳ שיזכיר שם עירו, נ״ב אם נתנו סי׳ המספיקים להתיר רק ששינו בשמו או בשם אביו עי׳ תשו׳ הר״ן סי׳ ל״ג שכתב שכיון שיש עידות מספיק בדבר שבעלה של זאת מת, אלא שנולד ספק בשם זה אין לחוש לפי שקריאת שמו בענין זה הוא כסי׳ העשוי להשתנות כו׳ והאריך בזה ובסוף סיים הלכך בנידון שלפנינו כיון שהוברר הדבר מתוך עידותו של זה שבעלה של זו מת אלא שיש סי׳ אחד בדבר שהוא מטיל ספק בענין ואותו ספק עשוי להשתנות סומכין על הודאי ותולין את הספק בשינוי העשוי להשתנות כו׳ עי״ש, וכ״ה

במהדורות שב באות נשים, וזה ידוע שהמסדר המפתחות הוא הגאון מהרי״ף דאלטש המדפיס:

שם בב״ש סס״ק נ״ד, כמו״ש בי״ד וכ״כ בספר ב״ה, נ״ב בבה״י מבואר להיפך וכן השיג עליו הרו״ש באו״ח סי׳ שכ״ט, והמרה״ן כאן ס״ק קט״ז, אולם ביש״ש לגיטין פ״ג ד״ה מבואר כדברי הב״ש כאן וטעמו דספק אבילות להקל, ומדחייב להתאבל מכלל דחשבי׳ לי׳ כודאי מת בלי שום ספק וה״ה דמותרת לינשא עי״ש באורך. ועי׳ תוס׳ יבמות ד׳ ל״ו ב׳ ד״ה הא לא שהה וד״ל. ועב״ש לעיל ס״ק ה״י:

שם מקודם בס״ק ס״ט, הביא בשם תשו׳ ב״י דלמ״ד סי׳ דרבנן חיישי׳ לשאלה אף במידי דלא מושלי אינשי. והב״ש הקשה ע״ז מהא דפסק הב״י לענין גט אשה דל״ה לשאלה במידי דלא מושלי ותי׳ ע״ז דש״ה שהבע״ד לפנינו ולא אמר דהשאיל כו׳ וסיים ע״ז מיהו הסוגי׳ אינו מיושב ולא ביאר מה שהקשה לי׳ בסוגי׳ ע״ד הב״י, וראיתי בתשו׳ נו״ב חאה״ע סי׳ ל״ב שכתב דנתקשה להב״ש מיה דמשנינן בסוגי׳ דפ׳ אלו מציאות כ״ז על הא דמקשי׳ שם ת״ש חמור בסימני אוכף אימא בעידי אוכף ולדעת הב״י קשה דאף בעדי אוכף לא נחזיר מן התירה דאיכא למיחש לשאלה א״ו דבמידי דלא מושלי אינשי וכמו אוכף ל״ה לשאלה אף למ״ד סי׳ דרבנן עי״ש נו״ב, ולענ״ד לק״מ קושי׳ זו לפי מה שפירש בב״ש טעמו של הב״י דכיון

דאיכא חשש שאלה תו לא הוי סי' מובהק ביותר עי"ש, א"כ י"ל דדוקא היכי שנותן סי' מובהק בכלי אז שפיר חיישי' לשאלה דהכי שנותן סי' מובהק עכ"ז הוי אפשר שיונא א' מני אלף שיהי' כזה וכמו"ש בב"ש שם ס"ק ע"ב ובהצטרף תו הא' חששא דשאלה דג"כ אפשר שיזדמן א' מני אלף שישאיל אף מידי דלא מושלי א"כ תו לא הוי סי' מובהק בהצטרכות שני החששים יחד. משא"כ חמור בעדי אוכף. דכיון שמביא עדים על האוכף א"כ תו אין לנו שום ספק על האוכף. ולא נשאר לנו רק הא' חששא דשאלה וכיון דהוי מידי דלא מושלי הגם שאפשר שיזדמן א' מיני אלף שמשאיל אף כלים כאלו עכ"ז לא גרע מסי' מובהקין דג"כ אפשר שיזדמן א' מיני אלף שיהי' כזה ועכ"ז לא חיישינן להא וסמכי' עלייהו אף בעדות אשה וה"ה כאן לענין חששא בשאלה. וז"ב ולק"מ. אמנם כוונת הב"ש במ"ש דהסוגי' אינו מיושב הוא בפשיטות דלפי מה שצריך לחלק בין גט אשה לעדי מיתה לדעת הב"י וכמו שחלק הב"ש א"כ קשה מאי מקשינן בב"מ מגט אשה לעידי מיתה אחר שחלוקין הן וכנ"ל. וכ"ה בבית מאיר בכוונת הב"ש עי"ש. אמנם הנלע"ד ביישוב דעת הב"י. ונקדים ויקודם מה שיש לעיין בסוגי' דב"מ הנ"ל ובסוגי' דיבמות דף ק"כ עי"ש היטב.

א. קשה בסוגי' דב"מ הנ"ל קושי' התוס' שם בד"ה וניחוש ומה שתי' שם דאפשר לאוקמי בשהוא בעצמו מנאו. א"כ קשה מאי פריך בב"ם וניחוש לשאלה הא אפשר לאוקמי באופן הנ"ל. וכבר הרגיש בזה רש"א בזה. ועי"ש במה שתי' דלמ"ד סי' דאורייתא אית לן לפרושי ברייתא זו כפשטה עי"ש. וכבר ידוע רב הדוחק בזה דכמו דלמ"ד סי' דרבנן אית לן לאוקמא ברייתא זו בשהוא בעצמו מנאו ומדתני' דמחזירין ע"י סי' הכים כמו כן נאמר למ"ד סי' דאורייתא דע"כ צריך [לאוקמי'] הברייתא באופן הנ"ל מדתני' דמחזירין ול"ח לשאלה וכנ"ל:

ב. קשה על סידור לשון הש"ס דמייתי מעיקרא הא' שינוי ב' דחיורי וסומקי והא"כ מקשה אלא הא דתני' כו' והרי על תי' בתרא לק"מ מהם. וא"כ הי"ל להש"ס לסדר קושי' זו על תי' קמא ואח"ז הו"ל לומר איבע"א בחיורי וסומקי:

ג. קשה על מה דמשנינן איבע"א כליו בחיורי וסומקא משמע דהאי סי' חיורי וסומקי אינו סי' כלל. ואף סי' בינוני לא הוי ולקמן ד' כ"ח אמרי' גבי סי' הקוט במאי אילימא בחיורי וסומקי ודילמא בהדי דנקיט תזיתי' כו' מכלל דאי לאו האי חששא הוי שפיר סי' וכבר עמד ע"ז המהרש"א ש"ך עי"ש.

ד. קשה לפימ"ש התוס' בגיטין ד' כ"ח א' ד"ה מנאו על מתני' דמנאו בהפיסה או בדלוסקמא ומכירו כשר דלהכי תני' מכירו דוקא דאם אינו מכירו אינו כשר דאפי' כיוה דהפיסה או דלוסקמא הוי סי' עכ"ז סי' מובהק לא הוי עי"ש. וא"כ נוכח מהכא דסי' דרבנן. דאי סי' דאורייתא

לא בעי' סי' מובהק. וסמכי' אף על סי' בינוני' וכמבואר.

ה' קשה דלפימ"ש התוס' הנ"ל א"כ בע"כ צ"ל דהא דתני' בברייתא דמנאו קשור בכיס אף אינו מכירו כשר הוא משום דסי' דכיס הוי סי' מובהק, וא"כ קשה איך דייקא ביבמות ד' ק"כ א' מברייתא זו דסי' מן התורה, והרי בסי' מובהק סמכי' אפ"ת דסי' דרבנן, ואדרבה מכאן מוכח דסי' דרבנן, וע"כ תני' דווקא כיס דהוי סי' מובהק, דאי נאמר דסי' דאורייתא א"כ יקשה מאי איריא כיס דנקיט, אף הם מנאו בתפיסה או בדלוסקמא דלא הוי סי' מובהק נ"כ סמכי' עלי' כיון דסי' דאורייתא, ועי' בחי' מהרש"א בגיטין ד' כ"ז ב' על תוס' ד"ה סי' דאורייתא שהרגיש קצת בקושי' כעין זו ועי"ש במה שתי' בזה וכ"ה במהרמ"ש שם, אמנם לפי מ"ש נדחו דבריהם ע"ש.

ואי קשה, על הסוגי' דיבמות קושי' התוס' שם בד"ה אמ"ר ומה שתי' דמעיקרא ס"ל סבר דאדם אחר מנאו והשתא סובר שהוא בעצמו מנאו עי"ש, הוא תמיה גדולה, דמעיקרא מאי קסבר והשתא מאי קסבר, ותו דהא התוס' דהו תי' זה לעיל בד"ה מנאו דה"א לאוקמי בשהוא בעצמו מנאו דא"כ למה נקיט כיס ואדנקי עי"ש בחי' מהרש"א שם.

והנלע"ד ביישוב כל הקושי' הנ"ל דהנה כבר כתבנו לעיל בדעת הב"י דהך בסי' מובהק היכי דאיכא בהדי' האי חששא דשאלה תו לא הוי סי' מובהק והשיב כסי' בינוני, וא"כ י"ל דהם אינו נותן רק סי' בינוני ואיכא בהדי' האי חששא דשאלה לא הוי סי' כלל, והשתא א"ש כל הקושי' הנ"ל דהס"ד ביבמות שם סבר דאי נימא סי' לאו דאורייתא אף על סי' מובהקין לא סמכי' בעידות אשה, וכדמשמע נמי פשטי' דלישנא דמתני' דשם אין מעידין אלא על פרצוף פנים כו' אע"פ שיש סי' בגופו כו' משמע דאינו מועיל רק שיכירו אותו בט"ע הא לא"ה אינו מועיל שום סי' ואף סי' מובהק וע"ז קאמר התם ש"מ סי' לאו דאורייתא ורמינהו מצא קשור בכיס כו' אלמא דסי' דאורייתא, והשתא שוב לק"מ א"כ מאי איריי כיס אפי' תפיסה ודלוסקמא נמי (וכקושי' ה') הא ליתא דכאן איכא חששא דשאלי' וע"כ בתפיסה ודלוסקמא דלא הוי רק סי' בינוני, בהצטרף תו האי חששא דשאלה הוי סי' גרוע ולא סמכי' עלי' אפ"ת סי' דאורייתא וע"כ תני' דוקא כיס דהוי סי' מובהק והשתא אפי' אם נצרף לו האי חששא דשאלה ואינו רק כסי' בינוני ע"כ סמכי' עלי' כיון דסי' דאורייתא ושפיר מוכח מכאן דסי' מן התורה, ובהאי גוונא דהוא בעצמו מנאו ליכא לאוקמי' דמו"כ אם הוא מכיר אותו בט"ע א"כ לאיזה נקיט כיס ואדנקי וכמו"ש התוס' שם ואם אינו מכיר בט"ע א"כ מאי אהני לן מה שמנאו הוא בעצמו עכ"ז הא אי' שהוא שלו רק עי' סי' **ואיך** סמכי' אסי' כיון דסי' לאו דאורייתא, ומשני תחלה תנאי הוא ולבסוף הסיק רבא בלשנא בתרא דכ"ע

סי׳ דרבנן אך דפליגי אי הוי טובא סי׳ מובהק כו׳ מוכח מינה דאפ״ת סי׳ דרבנן עכ״ז בסי׳ מובהקין סמכי׳ עלי׳ בעדות אשה, ומאי דתנן במתני׳ אין מעידין כו׳ אעפ״י שיש סי׳ כו׳ ע״כ צ״ל דקאי אסי׳ בינונים אבל לא על סי׳ מובהקין. ומעתה טוב לק״מ ג״כ מברייתא דקשור בכיס, די״ל דאיירי בשהוא בעצמו מצאו אך שאינו מכיר אותו בט״ע כ״א ע״י סי׳. אמנם זהו יודע בודאי שמעולם לא השאיל אותו לאחרים ונאמן בזה במגו וכמו״ש התוס׳ כיון שהוא בעצמו מצאו, ומעתה כיון דליכא חששא דשאלה ע״כ שפיר סמכי׳ אסי׳ שנותן בכיס דהוי סי׳ מובהק כנ״ל ונירוק חששא דשאלה ליכא כאן וכנ״ל והשתא ל״ק קושי׳ הא׳ הנ״ל וכמבואר למעיין, והשתא טוב ל״ק ג״כ קושי׳ ד׳ הנ״ל דשם י״ל דאיירי בשאי אם השאיל אותן לאחרים או לא [עיי׳ קל״ב ס״ד ודו״ק] וע״כ בעי׳ דוקא מכירו דאם אינו מכירו כיון דהאי סי׳ דחפיסה אינו רק סי׳ בינוני ובהצטרף תו האי חששא דשאלה הוי סי׳ גרוע ואפי׳ סי׳ דאורייתא לא סמכי׳ עלי׳ וכנ״ל, והשתא מיושב קושי׳ ג׳ הנ״ל דהא דמשני איבעי״א בחיורי וסומקי אין הכוונה לומר דלא הוי סי׳ כלל, רק ה״פ דסוגי׳ דמתחלה מקשי׳ ממתני׳ דיבמות שם דמשמע דל״ה אסי׳, ומשני גופו דארוך וגוץ כליו דחיישי׳ לשאלה, וא״כ לא מהני בכלים שום סי׳ ואף אם נותן סי׳ מובהק אינו מועיל דחיישי׳ לשאלה, וע״ז קאמר איבעי״א כליו בחיורי וסומקי דהוי ס׳ בינונים ובהצטרף לזה האי חששא דשאלה הוי סי׳ גרועים כנ״ל וע״כ לא סמכי׳ עלי׳ אבל בסי׳ מובהקים סמכי אפי׳ היכי דאיכא חששא דשאלה עכ״ז מיחשב כסי׳ בינונים דסמכי׳ עלי׳ לפום סברא דהשתא דסי׳ דאורייתא, אבל לעולם י״ל דהאי סי׳ דחיורי וסומקי מיחשבי לסי׳ בינונים וכנ״ל וא״ש והשתא מיושב ג״כ קושי׳ ב׳ הנ״ל דבלא הך שינוי׳ דאיבעי״א לא הי׳ יכול (להקשות) מהך ברייתא דגט אשה דהי׳ אפשר לומר דהא דמשניין דחיישי׳ לשאלה זהו בסי׳ בינונים, דבנירוק האי חששא דשאלה מחשבי לסי׳ גרועים, אמנם בסי׳ מובהקים וכמו במצאו קשור בכיס דאפי׳ אם נצרף לזה האי חששא דשאלה לא גרע מסי׳ בינונים, דסמכי׳ עלי׳ לפום סברא דהשתא דס״ל דסי׳ דאורייתא, אך עתה דמשני איבעי״א בחיורי וסומקא, ולכאורה קשה קושי׳ ג׳ הנ״ל דהא גם הך סי׳ דחיורי וסומקי הוי סי׳ וכנ״ל וע״כ צ״ל דגם לת׳ זה צ״ל דחיישי׳ לשאלה, וכמו״ש למעלה וא״כ ע״כ צ״ל דהחילוק הוא בין שינוי בתרא לשינוי קמא דלשינוי קמא חיישי׳ לשאלה אף בסי׳ מובהקין ולשינוי בתרא ל״ח לשאלה רק בסי׳ בינונים וכמו סי׳ דחיורי וסומקי.

והשתא פריך שפיר אשינוי קמא מגט אשה והשתא ל״ק ג״כ קושי׳ א׳ הנ״ל דליכא לאוקמי׳ כשהוא בעצמו מצאו דא״כ תיקשי בממ״נ אי איירי בשמכיר בט״ע א״כ למה נקיט כיס וארנקי וכמו״ש

ביבמות בד"ה מנאו וכנ"ל ביישוב קושי' ה' ואם אינו מכיר בט"ע רק ע"י סי' אך זה יודע בודאי שלא השאיל אותן לאחרי' דמ"מ יקשה למה נקיט כים והרנקי וכנ"ל בקושי' ה'. א"ו דלהכי נקיט כים דהוי סי' מובהק משום דאיירי בגוונא דאיכא למיחש לשאלה, וע"כ לא מהני סי' בינונים רק סי' מובהקים וכנ"ל ביישוב קושי' ה' וקשה על תי' קמא דאמרינן דחיישי' לשאלה אף לסי' מובהקים אמנם אם נאמר סי' דרבנן א"ש דאיכא לאוקמי' שפיר כשהוא בעצמו מנאו ויודע שלא השאיל אך אינו מכירו רק ע"י סי' דהשתא חשש שאלה ליכא ועכ"ז בעי' סי' מובהקים מאחר דסי' דרבנן וע"כ שפיר תני' כים והרנקי דוקא. אמנם למ"ד סי' דאורייתא קשה. ועי"ז משני שאני כים והרנקי דלא מושלי ודו"ק היטב בכל זה ונכון, והשתא שוב לק"מ ג"כ קושי' הב"ש על הב"י דבש"ס מקשי' שפיר מגט אשה דהא ע"כ נ"ל דאיירי בשמנאו אדם אחר וכנ"ל. אמנם הב"י בסי' קל"ב מבואר בדבריו דאיירי בשהוא בעצמו מנאו ולכן שפיר פסק דבשאר כלים אם יודע שלא השאילו או בכים והרנקי אעפ"י שא"י אם השאילן ל"ח לשאלה, משום דכיון דהוי מידי דלא מושלי אי איתא דהשאילן מידכר הוי דכיר ל"ח, וכיון שאומר שאינו זוכר אם השאילן סמכי' עלי' לומר דודאי לא השאילן וכבר ידוע שכשמנאן הוא עצמו נאמן בכל מה שיאמר וכנ"ל וא"ש דברי הב"י ודו"ק היטב:

ואדרבה נ"ל להביא ראי' לדעת הב"י מהא דפריך בסוגי' דב"מ שם ת"ש חמור בסי' אוכף כו', ומאי קושי' ודילמא בסי' מובהקין יחזיר, וכבר עמדו המפרשי' ע"ז ע"ע. אמנם לדעת הב"י א"ש בפשיטו' דאם דסי' דרבנן א"כ אין להחזיר חמור בסי' אוכף אפי' אם נותן סי' מובהקין באוכף כיון דאיכא למיחש לשאלה תו לא [הוי] סי' מובהק וכנ"ל א"ו סי' מן התורה וא"כ אף בסי' בינונים מחזירין והשתא י"ל דהא דתני' חמור בסי' אוכף היינו בסי' מובהקים ובצירוף חששא בשאלה מחשב סי' בינוני וכנ"ל ולכן מחזירין ודו"ק:

בקונטרס עגונות סי' ק' כי מי יודע מתי היתה יציאתו משם, נ"ב ועי' לעיל סי' ע"ט.

בסי' כ"ז בב"ש ספקי"א דהעדים מסופקים והוי כאלו הי' עדים בדבר כנ"ל, ועי' סי' ל"א ודו"ק:

בסס"י למ"ד בהגה ויש להחמיר בדבר נ"ב עי' בחו"מ סי' ש"פ ס"א בהג"ה.

בדגול מרבבה סי' מ' סק"ט [ב"ש] ושני האחרונים הח"מ והב"ש הביאוהו בפשיטות אני הולך בו ולדעתי לא כיוונו יפה כו' נ"ב הם כיונו יפה דסברא זו דבין כך יעבור זמן שאינו ראוי כו' נפשט מפי' אעפ"י דל"א וכמבואר ברשב"א ור"ן שם, ומ"ש בס"ז דהוי ס"ק הוא מסברת הר"ן שם דקידושי שנים א"א לחול עכשיו עי"ש בר"ן ונב"י, וכאן ליכא ה"ט וע"כ הוי קידושי ודאי והמחבר

הזה אחר המתחילה מכ"ת לא דק.

בסי' מ"ב בב"ש סק"ה אבל לפני נשים לכ"ע אין לחוש כנ"ל.

בסי' מ"ד בבאה"ט סק"ז וכ"כ רשד"ם חאה"ע סי' י"ד, נ"ב וכ"כ הרדב"ז ח"א סי' שנ"א. **בסי'** ס"ב, ס"ד, ומתן מן המנין נ"ב לפי מ"ש רש"י במגלה כ"ג ב' בטעמי' דאין אבלים מן המנין משום שאומר ברכה למנחמי' בפ"ע עי"ש א"כ לפימ"ש רש"י בכתובות ח' ע"א דברכת שהכל ברא לכבודו הוא לאסיפת העם ע"ש א"כ אין לברכה כ"א כשיהי' יוד זולת החתן.

שם בב"ש סק"ד, ובמקום דליכא עשרה כו' כ"כ הרשב"א. נ"ב ברשב"א לא כתב רק שאין לברך בפחות מיו"ד אבל שלא לעשות נשואין לא נזכר ברשב"א עי' בתשו' אלף קמ"ז, ומעתה אין מחלוקת בין הרשב"א ובין מהרא"י נעי'. **שם** ס"ק י"א כתב ב"ח כשאנשים ונשים, נ"ב כ"ה בס"ח סי' תתש"ך וסי' שנ"ג.

בסי' ס"ו בהגה סי"א כדי שידעו שהיא גרושה ואסורה לכהנים, נ"ב והא היא הלנה כותבין חליצתה כ"ה בלבוש.

בסי' ס"ח בב"ש סק"א מ"מ אם מתייחד עמה הוי כאנן דאמרי' כו' כנ"ל.

בסי' נ"ב בהג"ה ס"א אבל קודם אירוסין כו' נ"ב עי' בתשו' גאונים בתראי סי' ט"ז בשם הט"ז שאם הוי שבור שהסילוק מייעל שפיר הוי סילוק וכמ"ש בד' ע"ט א' ולעיל סי' פ"ה וסי' נדיק כ"ו עי"ש ועדיין צ"ע בזה עי"ש היטב ודו"ק:

בסי' קט"ו בב"ש סק"ד ואשתמיט מיני' דברי הב"י בי"ד בסי' קפ"ה ושם כו' כנ"ל. **שם** ס"ד בהגה ורגילה בכך. נ"ב עי' טור חו"מ סי' ק"פ וב"י שם וש"ך יו"ד סי' רכ"ו סק"א ובפמ"ג לא"ח סי' שס"ח במ"א סק"א.

שם ס"ו דשמא עיני' נתנה באחר, נ"ב עי' בתשו' מהרי"ט חלק אה"ע סי' אלף ובקה"ח סי' כ"א ס"ק כ"ה:

בסי' קכ"ו ס"ה ויכתוב בשנים מנין המרובה קודם. ובימי החודש מנין המועט קודם ובב"י שם הביא כמה דיעות בזה וסיים, שאין קפידא בזה כדאמרי' ביומא. וכוונתו למ"ש ביומא כ"ה א' איפלוגתא דר"מ ור"י דל"פ מר כי אתרי' ומר כי אתרי' עי"ש וכ"כ בתשו' מהרי"ו סי' ע"ב דאין להקפיד דאשכחן גם בקרא דלפעמים כותב מנין המרובה קודם ולפעמים מנין המועט עי"ש, והביאו בד"מ שם וכ"פ בהגהת שו"ע שם ס"ה וכ"כ המ"א בסי' תפ"ט סק"ה לענין ספירת העומר עי"ש, אולם לענ"ד נראה לתן טעם לדברי הטור [וכה מנהגינו) דהכלל בזה הוא דאם כבר נשלם בשלימות המנין שאנו מונין שפיר יכול לסמוך היינו המועט להימים או להשנים, אבל היכי דעדיין לא נשלם המנין בשלימות א"י לסמוך המנין המועט להימים או להשנים והדמיון בזה כגון בספירת העומר כשסופר אחד ועשרים, הרי עדיין לא נשלמו אחד ועשרים שהרי הוא סופר בתחלת ליל אחד ועשרים. והכוונה היא

שעתה מתחיל יום האחד ועשרים, מעתה אם יאמר היום עשרים ואחד יום משמע שכבר נשלמו עשרים ואחד יום. וז"א, וע"כ צריך לספור היום יום אחד ועשרים יום, והכוונה היא עשרים יום כבר נשלמו ומ"ש אחד היינו שמתחיל עתה יום אחד ועשרים יום וחילוק זה מבואר להדי' בש"ס דר"ה יו"ד ב' אי כתיב בשש מאות ואחת שנה כדקאמרת השתא דכתיב באחת ושש מאות שנה שנה אשש מאות קאי ומאי אחת אתחלתא דאחת כו' עי"ש כמו כן מוש נאמר כאן כשסופר אחד ועשרים יום קאי יום העשרים ומאי אחד אתחלתא דאחד, משא"כ אם הי' סופר עשרים ואחד יום דהשתא קאי יום גם על אחד דקאמר מקודם דכבר נשלם גם יום אחד ועשרים וז"א, ומעתה נתבאר ג"כ מ"ש מהרי"ו דמצינו בדניאל יו"ד שנא' עשרים וארבעה לחודש, וכן בזכרי' א' ונחמי' ט"ת עי"ש, ולפי האמור אין משם ראי' דשם לא נאמר תי' יום אחר המנין כ"א מקודם המנין דהכי כתיב בקרא וביום עשרים וארבעה כו' וכ"ה בזכרי' ונחמי', וע"כ שפיר כתב המנין המרובה קודם להסמיכו לתיבת יום וכמו שנתבאר למעלה דכל שעדיין לא נשלם המנין המועט צריך לסמוך המנין המרובה לתי' יום או שנה וכל היכי דמצינו בקרא דמסמיך מנין המועט לתי' יום או שנה מסתמא כבר נשלם גם מנין המועט לגמרי וכנ"ל, ומעתה נתבאר לנו מנהגנו בגיטין שהיא עפ"י דברי הטור הנ"ל דבימי החודש כותבין תיבת יום לבסוף ע"כ אין לסמוך המנין המועט לתי' יום דהוי משמע שכבר נשלם גם מנין המועט וז"א שהרי עתה ביום זה נכתב הגט, וע"כ צריך להקדים המנין המועט ולהסמיך המנין המרובה לתי' יום דמנין זה כבר נשלם משא"כ במנין השנים שאינו כותב שנה לבסוף רק מתחלה כותב בשנת ה' אלפים כו' ע"כ הוא מסמיך המנין המרובה לתי' בשנת וכותב המנין המועט בסוף וכ"ז הוא ברור, ועי' תי"ט בפ"ח דערכין משנה ג' שכתב דגי' הרע"ב הוא בחמשה ועשרים ותמה ע"ז למה נשנה מספר זה מכל המספרים, וגי' רש"י והר"מ היא בעשרים וחמשה עי"ש, ולפי האמור הוא מוכרח כגי' רש"י והר"מ דלגי' הרע"ב יקשה מאי פריך ע"ז בש"ס ולימרו בעלים אתא נגרא בחריקין כו' די"ל דע"כ דקדקה המשנה לכתוב מתחלה מספר המרובה קודם מפני שהוא נותן בשלימות שאומר עשרים וארבעה סלעים הרי קאי סלעים גם על מנין המועט, אמנם במספר האחרון אמרו במתני' שאומר חמשה ועשרים סלעים דסמך מנין המרובה לתי' סלעים והיא לומר שאינו נותן בשלימות כ"ה סלעים רק פחות מעט וע"כ שייך לבעלים ולק"מ קושי' הש"ס אלא ודאי דגי' רש"י והר"מ עיקר ודו"ק.

בסי' קי"ט ס"ג ודינו כדין האשה, כ"ב עי' במל"מ רפ"ג. **בסי'** קי"א ש"ג ס"ק ס"ג, לכן יכול לאחר ולא להקדים. כ"ב עי' לקמן סי' קי"ד ס"ק י"א:

בסי' קמ"ח בבאה"ט סק"ב וכ"ה בתשו' הרדב"ז ח"ד סי' רע"ז כנ"ל ועי"ש.

בסי' קס"ט בבאה"ט סקי"א אבל בש"מ אין אשה וקרוב נאמן, נ"ב הוא מדברי הרי"ף בפ' החולץ וכבר דחה זה הרב"י לעיל רס"י קכ"ז עי"ש, ועי' בגט פשוט סי' ק"כ ס"ק י"ד ובסופו בסדר חליצה אות י"ג, ועי' בלבוש סי' קכ"ז ס"ב.

בסדר גיטין מהר"י מקראקא, מיד הבעל לשליח, אות כ"ג יאמר הבעל לשליח בלב שלם כנ"ל ועי' סי' קמ"א סעי' כ"ו.

שם אות כ"ב וכך אמר בפנינו הבעל פב"פ לשלוחו פב"פ כנ"ל עי' לעיל סי' קמ"א

שם אות ס"ב, ויאמר הבעל לשליח בלב שלם כו' כנ"ל וכנ"ל אות כ"ג:

הגה על ספר טיב גיטין

. **בשמות** אנשים אות גימל ס"ק כ"ד חותם א"ע גרשום בר יהודה חזק, נ"ב לא ידעתי למה לא ראה בסליחה י"ב וכ"ט וע"ט וק"י, בכלם חתם חסר וא"ו ומפזמון דזכור ברית אין ראי' דהוא"ו הוא נוסף ואינו בחשבון: **שם** אות ואו ס"ק א' שגם בלה"ק השכחן חטאת שנכתבה האלף נחה אחר פתח כו' נ"ב עי' ברש"י כתובות ס"ט ב' ד"ה ינחם ועי' לקמן בש"נ אות טית סק"א ל"ל ובשא"נ אות י' ס"ק כ"ד.

שם אות מ' בב"ש משלם חסר וא"ו כך הוא דעת כל הפוסקי' נ"ב עי' לעיל בשם ירוחם.

שם אות יציין בט"ג ס"ק יו"ד שכמה פעמים נמצא דבריהם כינוי זה של ענשכין כו' נ"ב עי' בתש"ו ר"י מינץ ססי' ב' ורסי' ג'. ובסוף סדר חליצה שלו התם שמו אשר, ונראה משם דשם ענשכין אינו כינוי לשמו רק הוא יחוס משפחה כמו מינץ וכדומה עי"ש.

שם בליקוטי שמות בדין שני שמות מעריסה סקט"ו והא דבשביל החתימה לבד אין לכתוב דמתקרי כמ"ש נ"פ בשם הט"ז כו' נ"ב לעיל בש"א אות א' ס"ק ל"ו ואות ה' ס"ק ג' עי"ש שכתב להצריך ב' גיטין, ובאמת אין מדברי הט"ז שום ראי' עי"ש היטב.

הגהות הגאון מהרמ"א על שו"ע חו"מ ·

בסי' ד' ס"א בהג"ה, וצריך לתת להם משכון קודם שירדו עמו לדין, נ"ב זהו דוקא אם צריכים עתה לתת למלך אבל אם רוצה לירד עמם לדין קודם הגעת הזמן או שיש בידו להרחיב להם זמן עד אחר הדין א"צ לתת משכון כ"ה בפסקי מהר"מ מירזבורג ובתה"ד ובד"מ עי"ש ועי' במ"ש בסמוך, עוד כתב בפסקי רמ"מ הנ"ל דהא דחייב לתת משכון היינו דוקא יחיד הבא להוציא עצמו מכלל הקהל ולהשתנות בדבר או לפטור עצמו, אבל בדבר שאמר כך דין הקהל וכך

נהגו עד הנה והם אומרים להיפך ואין הדבר ידוע ומאי אולמייהו דהני להיות מוחזקים טפי מאילו, ודבר זה צריך להתברר עפ"י ב"ד כו' עי"ש.

שם בסמ"ע ס"ק ח"ו בהג"ה שם אבל אם כבר נתפשרו לא, נ"ב עי' לקמן סי' ע"ב בש"ך ס"ק ל"ג מ"ש בשם הע"ש, ולכאורה צ"ע, אמנם לפימ"ש למעלה בני' א"ש ודו"ק ועי' לקמן בסי' קכ"א.

בסי' כ"א בש"ך סק"ג ולכן בקידושין שבזמה"ז שמתחלה נעשה השידוך בסתם, נ"ב עי' בתש"ו נו"ב תנינא חי"ד סי' כ"ד שהביא דברי הש"ך ביותר ביאור וז"ל אבל אם מתחלה נעשה השדוך בסתם ולא הזכירו מזמן נשואין ואח"כ כשכתבו תנאים כו' קבעו מועד לנשואין כו' כיון שרוצה עתה לקיים השדוך ולעשות נשואין א"כ חל עליו ח' הקהלות מכח הקשר הראשון שנתקשרו קודם כתיבת התנאי' בלי קביעת מועד לנשואין ולכן אם גם בנידון של מע"ל כתבו מתחלה ראשי פרקי' כמנהג רוב המקומות במדינה זו ולא קבעו אז מועד לנשואין ואח"כ בתנאים קבעו מועד לנשואין יש לבע"ד לחלוק ולומר כיון דבקשר הראשון בר"פ לא קבעו מועד לא נפטרו מהח' כו' ע"ש. ולפי"ז במקומנו שהכל נכתב בפעם אחת הקשר עם זמן הנשואים אם א' עבר זמן הנשואין אין איסור ח' על הב' והגם דלשון הש"ך כאן ובנה"ך לכאורה אינו משמע כן, אמנם דברי הנו"ב מסתברין בטעם וסברא כמבואר למעיין ודו"ק.

בסי' כ"ג בש"ך סק"ט, לכך נאמנים הדיינים עצמם יותר כו' נ"ב, עי' לקמן סי' למ"ד בש"ך סק"ג.

בסי' כ"ה בש"ך ס"ק מ"ח, נתגלית עליהם ממון בית אביו שבוע החל, נ"ב עתוס' ב"ק ד' ק"ח ב' ד"ה ולא הנייזוהו.

בסי' כ"ח שם סק"ב א"כ פשיטא דא' תפס מפקי' מיני' נ"ב וכן איתא ברא"ש בב"מ פ' א"כ דין ה' ועי' בנמוקים שם פ' הנ"ל בשם הרנב"ר ועי' לקמן סי' ע"ה. ס"ק כ"ו.

בסי' ל"ד סעי' יו"ד בהג"ה אלא המלוה ולא הלוה, נ"ב עי' ביו"ד רסי' ק"ס דהלוה עובר בלאו דלפני עור עי"ש ועי' במל"מ פ"ד מ"ה מלוה הלכה ד' בד"ה אך קשה ושם בהלכה וא"ו ד"ה כתב הרב הכנה"ג ועי' לקמן בש"ך ס"ק כ"ה וצ"ע בזה ודו"ק היטב.

בסי' ל"ט בש"ך סק"ב בד"ה עוד הביא הריטב"א כו' א"כ ביתמי נמי נהי דלא גבי כו' כנ"ל.

שם ס"ק י"ב רק שאומר שלא נוח לכתוב אבל, נ"ב עי' לקמן סי' ס"א ס"ק י"ג. **שם** ס"ק כ"ז וכן לפימ"ש לקמן סעי' יו"ד ס"ק כ"ט בדעת כו' כנ"ל.

שם בס"ק ל"ט בד"ה ועוד תמיה לי כו' מן ולענין בשטרי הקנאה כו' עד ועוד דא"כ אכתי קשה נמחק ונ"ב שייך לקמן בסוף הס"ק. **שם** בסמ"ע ס"ק מ"א ויתן השטר ביד המלוה בפניו כ"כ הרמב"ם אבל התוס' נ"ב בגיטין ד' י"ז ע"ב ד"ה עד.

בסי' מ' בש"ך סק"א והוא פשוט לקמן סי' כו' נ"ב וכן סי' פ"א סעי' כ'. **שם** סק"ד לפי שהגא דומה לאסמכתא זה נראה לי עכ"ל הר"ן ולי נראה לדעת הרי"ף כו' כנ"ל.

בסי' מ"א בש"ך סק"ב דמשמע שכותבי' אף שלא בפניו, נ"ב עי' לקמן סי' מ"ו ס"ה ומש"ש עה"ג. **שם** סק"ד מן וכתב הסמ"ע עד סי' מ"ט ע"ש נמחק, ונ"ב שייך בסוף הס"ק. **בסי'** מ"ב בסמ"ע ס"ק י"ח ר"י שאל מלמעלה כי תכן ולמטה כתב נכי מהו כו' כנ"ל. **בסי'** מ"ג בש"ך סקמ"ה וישבו שם עד היום הזה וכאלה כו' נ"ב לענ"ד איסתמיטתי' סוגי' ערוכה ביומא דכ"ד א' עי"ש דמבואר היפך זה וד"ל. וערש"י סוטה ס"ו ב' ד"ה ויקרא ע"ש. **שם** ס"ק מ"ז וזמן רב כזה רחוק מן השכל, נ"ב עב"י או"ח ססי' תכ"ט. **בסי'** מ"ה בש"ך סק"ד וא"כ אדרבא אי נימא דס"ל כו' כנ"ל.

בסי' מ"ו סעי' ה' אל תקיימהו אין שומעין לו. נ"ב ר"ל דבכה"ג בקבלת עדות דבעי' בפני בע"ד אי הב"ד לקבל עדות כ"א כשבוררן גם הלוה עליו לב"ד וזול"ז יכול הלוה לטעון שאינו רוצה שיקבלו הם העדות כי הוא יברר לו ב"ד אחר וכמבואר בש"ס ר"פ הגוזל ומאכיל ולעיל סי' כ"ח סט"ז בהג"ה דבעי' פתחו לי' בדינא דוקא אמנם כאן דיכולים לקיים שלא בפני בע"ד א"כ לא בעי' שיברר אותם גם לוה לב"ד רק המלוה בעצמו יכול לברור לו שלשה ב"א ועושה אותם לב"ד. וע"כ אמר דאפי' אם הלוה צווח ואומר שאינו רוצה שיהי' אותן המקיימין לב"ד על קיום שטרו אין שומעי' לו דלאו בדידי' תליא מילתא כנ"ל וד"ק כנ"ל פי' דבר זה, והמפרשי ש"ס נדחקו בזה ולנעד"נ כמו"ש, ועי' לעיל סי' מ"א ש"כ סק"ב וד"ל.

שם בש"ך סקמ"ו רק על ע"א ועל דיין א' שני בהכי כו' נ"ב וכ"ה בירו' פ"ג דר"ה סוף הלכה א' ועי' בירו' בסנהדרי' ספ"ג.

שם ס"ק נ"ג וכדאיתא במס' סנהדרי' ד' כ"ח א' גבי כו' כנ"ל.

בס"ק ק"ב אין עדות אחרוני' חשובה רק על הממון כו' כנ"ל.

בס"ק ק"ט אבל אינו יודע אם פרע לו מעות וכה"ג כו' נ"ב ואפשר רק השטר הוא פסול אבל חייב לו בע"פ וד"ל. **שם** בסמ"ע ס"ק ק"ו וכתב עוד דאילו לטעמא כו' כנ"ל.

בש"ך ס"ק קי"ט אף שאינו עולה הלכה בצירוף טע"א כו' נ"ב נעי' בתש"ו הריב"ש סי' קנ"ג.

בסי' מ"ז סע"א, אז ודאי לא היתה כוונתו כו', נ"ב עי' בהה"ע סי' וא"ו בב"ש ס"ק כ"ו ובדברי הראשוני' שם, ועי' בתשו' נו"ב חלק אה"ע סי' ח"ת וסי' י"א ודו"ק.

בסי' מ"ח בסמ"ע וראי' ממ"ש הרא"ש, נ"ב כ"ג כ"ז ב' בפירושו.

שם בש"ך סק"ג, והנמ"י פי' הזהב כו' דאפי' במתנה ומחילה ס"ל לרי' כו' דאסמכתא לא קניא כו' כנ"ל:

בסי' כ"ד שם סק"ד ונוטל משכונו ואח"כ נשבע וכו' לקמן כו', כ"ב וכן לקמן סי' נ' ס"ק כ"א.

בסי' כ"ה בסמ"ע סק"ה כמ"ש בראשונה וגם הרשב"א מודה בהא כנ"ל ודו"ל. **בסי'** כ"ח בש"ך סק"ז שהשב"ח טוען שהשבקרא הניחו לתפסו בידיעת אבי היתומי' כו' כנ"ל, והיינו מה שטען שם מחיים תפסנא לי' עי"ש ודו"ק.

בסי' סמ"ך סעי' ג' והלה אומר מעות הדין כו' כ"ב אי איירי בשאין לו להנותן פסידא בזה הוא דין פשוט ומבואר בש"ס דילן ד' ק"ג א' ולא אמרן כו' כגון זה כו', ואי איירי בדאית לי' פסידא להנותן וכ"מ מהר"ן וה"ה בשם הרשב"א, הנה התוס' והרא"ש בד' הנ"ל חולקים ע"ז עי"ש, ומהתימא על הב"י שלא הביאם, והארכתי בזה במ"א ונ"ע לדינא, ועב"ש סי' קי"ד סק"ב.

בסי' ס"ו בדין גוד או אגוד בשותפין שקנו שהביא הש"ך בסי' ס"ו ס"ק ק"ל וברס"י קע"א ובסי' קע"ו סק"מ דעת הר"י הלוי וסי' דס"ל דל"א גוא"ג בזה, ראיתי בספר פמ"א סי' מ"ט שכתב דאפי' לדעת החולקים הנ"ל, עכ"ז הבא מכח ירושה יכול לומר גוא"ג הגם דהמורש לא הי' יכול לטעון גוא"ג. וראי' מהא דפריך בב"ב י"ג א' מהך דתניא עבד ותניא ב"ח כו' ולדעת הר"י הלוי הנ"ל מאי קושי' דילמא איירי התם בב' לקוחות שקנו יחד את העבד שלא הי' יכולים לומר גוא"ג ושחררו הא' וע"כ גם העבד הבא מכחו אי"ל איגוד, ואי"ל דמכח כולל פריך והיינו דמסתמא איירי בכל גוונא, הא ליתא, דהא עיקר קושי' הש"ס אינה אלא אמאי תלי טעמא בפו"ר הא בלא"ה יכול לומר איגוד, ולפי הנ"ל אין כאן קושי' דנקיט ה"ט דפו"ר דשייך בין ביורשים בין בלקוחות א"ו כיון דהעבד הוא מקבל מתנה י"ל איגוד הגם דרבו לא הי' יכול לטעון גוא"ג ולהכי פריך שפיר. אח"ז הביא שם דברי הרב הראנ"ח שכתב להיפך דכיון שמתחלה הי' א' משועבד לחבירו ולא הי' י"ל גוא"ג, אם אח"כ בא אחר במקומו שי"ל גוד לא פקע בכך שיעבוד שהי' עליו מתחלה עי"ש וכתב ע"ז המחבר הנ"ל שלפי דעתו נראה שראייתו היא ראי' נכונה, אך אח"ז כתב דבכ"ד גם הראנ"ח מודה עי"ש דבריו ולדידי דבריו תמוהין דלפי דעתו דעיקר קושי' הש"ס אינה אלא דאמאי תלי טעמא בפו"ר כו' וכנ"ל, א"כ יקשה הא ב"ש אמרו דכותב שטר על חצי דמיו הרי שאי"ל להעבד מעות כעת ובכה"ג ודאי דלכ"ע אי"ל גוא"ג, ואין כאן קושי' כלל. וכבר עמד ע"ז הרמב"ן בחי' שם וכתב דעיקר הקושי' מב"ה דאמרי' עובד את רבו כו', דמשמע דלעולם הדין כך אפי' אם י"ל להעבד מעות לסלק מיד עי"ש, וא"כ כמו כן י"ל לענין קושי' הפמ"א הנ"ל ואין כאן ראי' כלל. אולם בעיקר הדין תמהני על המחברים הנ"ל שנסתפקו בזה, והרי כל עיקר טעמם של הר"י וסי' דבב' לקוחות ל"א גוא"ג משום דכיון שא"ב דין חלוקה נשתתפו מתחלה אדעתי' דהכי שיהי'

שותפים ע״ע, וא״כ לא עדיף מב׳ שותפים שנשתתפו בפי׳ לזמן ידוע שא״י לחלוק בתוך הזמן כמו״ש בסי׳ קע״ו סס״ו וה״ה דא״ל גאא״ג כמו״ש בנתיבות שם ס״ק ל״ב, ועכ״ז אם מת א׳ מהן בטלה השותפות אפי׳ תוך הזמן כמו״ש שם סי״ט וגם באורדנא ורהיים שכתב הש״ך שם ס״ק ל״ה שא״י לדחות להיתומים, עכ״ז י״ל גאא״ג וכמו״ש בנתיבות שם ס״ק ל״ו עי״ש. וא״כ ה״ה כאן אפ״ת שנשתתפו בהדי׳ שיהי׳ **שותפים** עכ״ז כיון שמת א׳ מהם בטלה **השנתפות**, ואם הוה בו דין חלוקה הי׳ כופהו לחלוק, ואם אין בו דין חלוקה י״ל גאא״ג ואולי ס״ל להמחברים הנ״ל דמ״ש הר״מ והטו׳ בשותפות שמת אחד מהן בטלה השותפות היינו שהשותף החי יכול לדחות היורשים אבל היורשים א״י לדחות את השותף החי. אולם בסמ״ע ס״ק נ״ן, כתב בפשיטות דה״ה דהיורשים יכולים לחזור בהם ולומר אבינו נשתתף עמך ואנו אין דעתינו נוחה ממך עי״ש וכל האחרונים לא חלקו עליו בזה, ואם כך הדין בנעשו שותפים בפי׳ עד זמן קבוע, כ״ש בשותפים שקנו בסתם דודאי אם מת אחד מהן בטלה השותפות ויכול כ״א מהם לחלוק או לומר גאא״ג, אך י״ל בכ״ד שהוא במשכנתא מחוב ותלי׳ בהני דיעות שהביא הרב בסי׳ קע״ו סי״ד, אולם לפימ״ש הש״ך בסי׳ ס״ו ס״ק קל״א דבזה דנין כהרא״ש דבשטרות י״ל גאא״ג א״כ גם בכ״ד י״ל גאא״ג, זהו הנ״ל בדין זה דגאא״ג.

בסי׳ ס״ו בקנות החושן סק״ב ד״ה והנה ראיתי שם בתאומים כו׳, ולא קושי׳ דמה שהוליד בתאומים דאם נאמר כו׳ כ״ב אין זה הולדת התאומים דכן הוא מבואר במרדכי פ׳ הספינה והובא בד״מ יו״ד סי׳ רנ״ח מעתה אין תימא אם גם הרשב״א יסבור כן:

בסי׳ ע״ב בש״ך ס״ק כ״ה והפקידו ביד בעליו ונגנב או נאבד אבל הבע״ד כ״ב אבל בפשיעה חייבי׳ הבעלי׳ ולא הוי שמירה בבעלים כמבואר לקמן סי׳ שמ״ו סי״ז בהג״ה ועי׳ בנתיבות סי׳ ש״ה סק״ג.

שם ס״ק ל״ג ועתה נוגים לחובותינו ומתפרעים מהם, כ״ב עי׳ לקמן סס״י קכ״ח בדברי הרב בהג״ה ובש״ך שם ס״ק ח״י ובמ״ש שם על הגי׳ ולפי הנראה דין זה נ״ע ותלי׳ בפלוגתא דשם ועי״ש ודו״ק.

שם ס״ק קמ״ח ומביאו הב״ח וכן עיקר. כ״ב עי׳ לקמן סי׳ שס״א ס״ז ובסמ״ע שם סקי״ב ובש״ך שם סק״ד ובפסקי הראשונים שם וד״ל.

בסי׳ ע״ג סעי׳ י״ד עד שיגיע זמן השטר וכן הדין כו׳ כ״ב עי׳ תוס׳ ר״ה ו״א א׳ ד״ה יקריב.

בסי׳ ע״ד בש״ך ס״ק כ״א וכל שכן כשסותרי כו׳ כ״ב דבריו סותרים למ״ש בס״ק כ״ה וד״ל, גם לפימ״ש רש״י כאן בד״ה ומשני דלא בחשי אין כאן כ״ש עי״ש. ומסמ״ג אין ראי׳ שלשונו כלשון הר״מ, וי״ל דאיירי באין מלכיות מקפידי׳ כלל. והארכתי בחי׳ ואכמ״ל. **בסי׳** ע״ה בש״ך סק״ב ונראה עיקר כמהרד״ך וכן המנהג.

כ״ב מדברי הש״ך נראה שהבין דכאן איירי שהנתבע מוחזק כדין, או שהי׳ מוחזק מעיקרא או שתפס שלא בעדים, וע״כ דהא דברי הרב בד״מ בשתי ידים, והאחרונים נמשכו כל האחרונים. אמנם כל מעיין ברד״ך יראה דלא כ״ה הוא, דהא איירי בשתפס בעדים דתפיסתו לאו כלום היא וע״כ רוצה הנתפס שיחזיר לו מיד מה שתפס ממנו והתופס טוען שמקודם יהי׳ לו דין עמו ושמא יזכה עמו בדין גם זולת התפיסה ותהי׳ התפיסה כדין, וע״ז השיב הרד״ך דהדין הוא עם התופס דמילתא דעל״ג לא מטרחי׳ ב״ד ורא׳יתו היא מדין דלקמן סי׳ שי״ז ס״ג דכל מידי דאפשר להתברר מיד לא מפקי׳ מיד התופס אפי׳ היכי דתפיסתו אינה מועלת לו כלום עפ״י הדין עי״ש, וע״ז כתב הרב דלעיל בסי׳ ע״ב בדין תפיסה לא משמע כן גבי תקנת העיקול עכ״ל והיינו דהא בסי׳ הנ״ל הביא דברי המרדכי וש״פ שכתבו דיש מקומות שנוהגים בתקנת העיקול והוא שאינו רשאי לתפוס ספרים וכדומה שבאו לידו בתורת שאלה וצריך להחזירם מקודם שירדו לדין והגם דמ״מ לא אבד מנו ומוחזקות שלו עכ״ז צריך להחזירם מיד. ואח״כ ידונו ביניהם, הרי דלא ס״ל הך סברא דלא מטרחי׳ ב״ד ב׳ פעמים, והך דסי׳ שי״ז כבר כתב הש״ך שם בשם הריטב״א דדוקא התם דתפס קנת ברשות כו׳ אבל היכי דתפס לגמרי שלא ברשות אפי׳ במלתא דעל״ג מפקי׳ מיניה ול״ח לאטרוחי ב״ד תרי זימני, ומעתה לפי״ז העיקר כהרב בד״מ בדין זה. אמנם היכי דהנתבע מוחזק עפ״י הדין הדבר פשוט אחד דאין מוציאין מידו ולא איירי בהא הרד״ך והרב כי דין פשוט הוא ודו״ק וזה ברור.

שם בש״ך סק״ט הל״ל אביך הלוני כו׳ לא ידענא מאי קאמר, כ״ב בסעיף יו״ד כוונתו וא״ש. **שם** ס״ק כ״ו כיון שאין התובע טוען ברי ודו״ק, כ״ב עי׳ לעיל סי׳ כ״ח בש״ך סק״ב עי״ש. **שם** ס״ק מ״ז ולאו שבועה דאורייתא ממש, דלעולם כו׳ כ״ב עי׳ לקמן סי׳ קכ״א בסמ״ע ובש״ך שם ס״ק ל״ד ודו״ק. **שם** ס״ק פ״ג כגון שהי׳ מוחז׳ במעות וכה״ג. כ״ב עי׳ בב״ב קל״ה ב׳ ש״ה דכוונה לאחר בידך דמי עי״ש ודו״ל:

בסי׳ ע״א בש״ך סק״ב אין נפרעים מיתומים קטנים ע״ש כו׳, כ״ב עי׳ ברא״ש בב״ב פ״ק בהשגתו על הרי״ף כתב דמילתא דשכיחא הוא כו׳ הוא מרווח לו זמן ע״מ שיתן לו משכן כו׳ עי״ש לפי״ז דברי רשב״ם נכונים וברורים בטעמן ועי׳ ודו״ק.

בסי׳ פ״א שם ס״ק כב ד״ה ומ״ש הרמב״ן ז״ל דמהא כו׳ וכ״כ במרדכי פ׳ חזקת הבתים כו׳ כ״ב אמת שכ״ה בתוס׳ ומרדכי שם אבל צ״ע מיבמות ד׳ ק׳, א׳ עי״ש ודו״ק ואפשר לדחוק וליישב עפ״י דעת הר״מ והשו״ע בא״ע סי׳ כ״ב ס״ה עי״ש והרבה יש להאריך בזה ואכמ״ל ודו״ל.

בסי׳ פ״ב שם סק״ד, וישבע היסת ויפטר ואם קיימו המלוה אח״כ כו׳ כצ״ל **שם** ס״ק ל״ז דמשיב אבדה דס״ם יש

עדים כדבריו אבל כו׳ כ״ב לפי הנראה נעלם ממנו דברי הרא״ש בשם מהר״מ ברפ״ק דב״מ דין ג עי״ש שכתב וכן פיו אם הי׳ בא א׳ ואמר אינו חייב כלום, ואפי׳ שנים אומרים כן אינן פוטרי׳ מן השבועה כו׳ עי״ש.

בסי׳ פ״ז בש״ך ס״ק יו״ד ועי׳ בתש״ו מהרי״ט ראנ״י סי׳ קנ״א כו׳ כ״ב עי״ש שכתב שגם אם התובע מוחזק א״י לחייב הנתבע שבועה בספיקא דדינא והוכיח זה מדברי הרא״ש ס״פ הכותב בפלוגתא דת״ק ור״ש אם יכול להשביעה כ״ז שתובעת כתובתה עי״ש ברא״ש דין כ״ה שכתב דכיון דאיכא פלוגתא דרבוותא לא עבדי׳ בה עובדא לחיוב שבועה אלמא אעפ״י שהאשה באה להוציא לא מחייבי׳ לה שבועה מספק עי״ש דבריו, וצ״ע רב בדין זה ללמוד מכאן למקום אחר ודו״ק ועש״ך לקמן סס״ק ל״ה.

שם בש״ך סס״ק ל״ה משביעינן לנתבע היסת בנק״ת, כ״ב עי׳ לעיל ס״ק כ״ה מ״ש בשם מהר״מ רוקנטי. **בסי׳** נ״ב סעי׳ א׳ החשוד על השבועה כו׳ כ״ב עתוס׳ ב״ק ד׳ ק״ה א׳ ד״ה נתרי כפילא שכתבו דהיינו רק מדרבנן עי״ש וצ״ע ועי״ש בחי׳ מ״ש על דברי תוס׳ הנ״ל.

בססי׳ נ״ה בהגה״ה הח״ן לט״ז א״נ בדאיכא סהדי מיירי ודו״ק כ״ב עש״ך סי׳ ס״ו ס״ק קכ״ד ועי׳ לקמן סי׳ רנ״ד ס״ב וד״ל. **בסי׳** ק״ז בש״ך סס״ק ו׳ דבדבר שא״א ל״ש מנהג כמ״ש הרמב״ם בה׳ שחיטה פ״א הלכה י״ג וצ״ע כנ״ל.

בסי׳ קכ״א שם ס״ק ו״א שלפע״ד ש״ס ערוך הוא פי׳ הגוזל כו׳, כ״ב דבריו תמוהין דזהו לפי פירש״י שם אולם הנמקי׳ שם בשם הרא״ש חולק בהדי׳ על דין זה ומפרש הש״ס בענין אחר עי״ש, והש״ך עצמו מביאו בסי׳ שס״ט סק״ד עי״ש ומהתימא על הש״ך דבסמוך בס״ק ט״ו מביא דברי רש״ל שהם עפ״י פי׳ הרא״ש הנ״ל כמו״ש בי״ש שם ובש״ך בשס״ט עי״ש ואיך נעלם ממנו עתה כ״ז וזה נ״ע, ובמקום אחר הארכתי ואכ״מ להאריך.

בסי׳ קע״ג בהג״ה סעי׳ ג׳ דאין לו עוד דרך לשאוב משם כו׳ כ״ב הוא מדברי רשב״ם ע״ב א׳ ול״ד לדלעיל סי׳ קנ״ד ס״ט ועי׳ סמ״ע שם ס״ק כ״ה דשם קנה זה ובעין יפה מוכר משא״כ היכי ששייר זכות לעצמו בעי׳ שיהי׳ לישנא יתירא לטפוי וכמו״ש בד׳ ס״ג ב׳ ועי׳ רשב״ם שם ד״ה ר״פ כו׳ דלדיוטא אחרת לא אישתעבד כו׳ הגם שהבית קיים עי״ש וכאן הגם שהתנו בהדי׳ דמי לשיור כיון שאין כאן לישנא יתירא לטפוי דהא אם לא התנו לא הי״ל כלום ודו״ק הך כ״ז לדעת רשב״ם אולם הרמב״ן בחי׳ שם בד׳ ס״ד חולק ע״ז עי״ש והובאו דבריו בב״י סי׳ רי״ד ועי״ש בשו״ע ס״ח ובהג״ה שם ועי׳ בחי׳ רמב״ן שם בד׳ ע״ב שפי׳ בסוגי׳ פי׳ אחר דלא כרשב״ם עי״ש והדברים ארוכין וצ״ע בזה ליישב דברי הרב כאן **ו**דו״ק והנתיבות כאן לא דק כלל, וכמו״ש שם על הגליון ועי׳ מ״ש בזה בחי׳ לב״ב ד׳ ל״ז ב׳.

בסי׳ קע״ה בש״ך ס״ק מ״ז ועי׳

בתשו' רא"ן חיים שם שכתב שהריב"ש כו' נ"ב הריב"ש שם בסי' ש"ט איירי במשכנתא ואזיל בשיטת הר"מ והרשב"א לקמן סי' כ"ז והנראה דהרא"ה אזיל ג"כ בשיטת המחבר שם סעי' הנ"ל, ומ"ש דהריב"ש חולק הוא משום דמהרי"ל בתשו' כתב דאפשר דאף הר"מ יודה בזה ע"ש ע"ז כתב דהריב"ש חולק ע"ש ודו"ק. אולם לדידן דאזלי' בתר פסק הרב בהג"ה סעי' הנ"ל א"כ ה"ה שוכר וכמו"ש הסמ"ע ססי' זה ס"ק קט"ז ע"ש אולם ראיתי בתשו' הב"ח סי' ס"ט שחלק ע"ד הסמ"ע הנ"ל ע"ש.

שם בסמ"ע ס"ק נ"ט ז"ל הטור ובמקומות שבב"ה כו' נ"ב עי' בספר חסידים סי' תתי"א מענין מקומות ביהכ"נ דדעתו דאינן נמכרין כלל בביה"כ של כרכי' ומה שיושבים הבנים במקום אבותיהם אינו רק שלא יעשו מחלוקת ועי' עוד שם מ"ש בזה.

בסי' קע"ו בסמ"ע סקל"ד אבל בשתיקא בעלמא לא אמרי' כו' נ"ב עי' במל"מ פ"ה מה' שותפין ולעיל סי' פ"א ש"ך ס"ק י"ז.

שם סעי' ל"ג שני שותפים שמת אחד מהם כו' נ"ב הוא מהגמ"ר בשם העיטור ובעיטור כתב וז"ל תרין שותפי דמית חד מנהון ולא אישתבע אי נמי חשיד חד מנהון לית דינא לאישתבעי לאידך עכ"ל מבואר להיפך, ומדברי הר"מ שהובאו לעיל סי' ל"ג ס"ג אין ראי' דשם י"ל דאיירי שכבר נשבע אותו שמת וכל עיקרו לא בא שם רק לומר שהיורש יכול להשבו

ג"כ ע"ש, וכאן עסקי' אם א' אינו נשבע אם צריך השני לישבע וזה מבואר בעיטור להיפך כנ"ל וצ"ע.

בסי' קנ"ח מחבר סעי' וא"ו י"א דשכירות כו' נ"ב כ"כ הנמוק"י בפ' הזהב אולם בפי' השואל כתב דאין לחלק בין שכירות למכירה ושכן הסכימו האחרוני' ע"ש.

בסי' ר"ד סעי' א' ואפי' לא נתן אלא מקצת הדמים, נ"ב ואם מכר הלוקח לאחר אפי' הי' קנין לא קנה אפי' למ"ש, תשו' אלשיך סי' יו"ד.

בסי' ר"ה בשו"ע הקטנים סעי' ג' בהגהת מהר"ע שם הא דאמרי' פשרה דינה כמכר כו' כמו"ש בתשו' הרשב"א הביאה הב"י כו' נ"ב הא ליתא דהרשב"א ל"א רק היכי דנתברר אח"כ שלא הי' שום ספק בדין והי' חייב לו בודאי וע"כ דימה הרשב"א למחילה, משא"כ בדין מסופק בעי' דוקא מודעא הא לא"ה לא מהני אפי' ידעי' באונסי' דהוי כמו תלוי' וזבין ודו"ק.

בסי' ר"ז סעי' א' בהג"ה, אבל אם בתחלה אמר המוכר על תנאי, נ"ב ברא"ש וטור וב"י בשם הפוסקי' ליתא לשון זה דע"ת כו' והיכי דאמר ע"ת הביא בב"י בשם הרשב"א דאפי' אח"כ מהני ע"ש, רק שבד"מ וב"ח הביאו בשם הגמ"ר שחולק ע"ז ע"ש. ואני עיינתי בהגמ"ר שם ולא מצאתי סתירה לזה עי"ש היטב וצ"ע.

בסי' ר"ח ואין אחד מהם יכול

לבטל המקח כו' כ"ב לכאורה ירא"ה דהגה דדינא הכי אולם אין ב"ד נזקקין לכוף בזה שיקויים המקח וכדס"ל לר"י ר"פ שואל ואפי' רבה ל"פ רק מטעם דאל"ה אתא לאמנועי משמחת יו"ט. הא מה שהוא שלא לצורך יו"ט י"ל דגם רבה מודי, ועי' בא"ח סי' תקכ"ה ושם בסוגי' דר"פ שואל יש להאריך הרבה ואכמ"ל.

בסי' ר"ט סק"ה אבל גבי פירות דקל הוי זביני ולא מחילה בטעות הוא דנהי דיכול לחזור מ"מ כו' כ"ב אינו כן ברא"ש עי"ש. בסי' רכ"ב בש"ך סק"ג, וכ"ש כשאין תובעים אותו כו' כ"ב דבריו צ"ע וסותר למ"ש לעיל סי' ס"ו ס"ק זיין ולקמן סי' שי"ן סק"ה, וסי' שס"ה סק"ז והארכתי בזה בחי' לב"מ וד"ל. בסי' רכ"ז סעי' כ' המוליך כלים בכלים או בהמה כו' כ"ב עי' ביו"ד סי' קע"ו סל"ח ובסי' רי"ז סעי' ל"א בהגה. בסי' רל"ב בש"ך ס"ק י"ג כדלעיל סי' ע"ה סי' ודו"ק, כ"ב עי' במרדכי פ' הזהב דין רל"ט בסי' רמ"ג בש"ך סק"ה כ"כ בתש"ו משאת בנימין בפשיטות, כ"ב עי' במ"א סי' תמ"ח סק"ד שחולק ע"ז.

שם סעי' כ"ד וחזר בו בעודו באויר הבית הוי ספק כו' כ"ב עי' ר"מ פ"ד מ"ה מעשיק הלכה ט"ת ובלח"מ שם ובאה"ע סי' קל"ט ס"ח ובב"ש שם.

בסי' רס"ב סעי' א' הגזלה באמצע הייב וכן כו' כ"ב בפי' הזהב כ"ה א' עי"ש וה"ה והב"י נדחקו בזה גם צ"ע על הטור שכתב זה בשם הר"מ וה"ה ש"ס ערוך וכ"ה ברא"ש שם במתני' ד"ה פרוטות ע"ש.

בסי' רס"ג בסמ"ע סק"ה דאסור לזקן לזלזל בכבוד תורתו כו' כ"ב עי' סמ"ע לקמן סי' ער"ב סק"ו.

בסי' רע"ה סעי' כ"ח בהגה והמחזיק בנכסיו יש לו דין יורש כו' כ"ב עי' במנחות כ"א ב' וכן גר כו' ותוס' שם ד"ה יש לו. בסי' רנ"א בש"ך ס"ק ל"ד דא"כ פשיטא דיכול כו' כ"ב עי' במרדכי פ' האומנין דין שנ"ט. בסי' רנ"ב שם סק"ח מוכח בתוס' כו'. כ"ב עי' לעיל סי' ע"ג סי"ט בט"ז ובהגהת הק"ן שם ובתומים שם.

שם סקט"ו ורש"ל ביש"ש ב"ק פ"ט סי' ל' פסק כו' כנ"ל: שם ס"ק כ"ט וכן הוא בתשו' מהרי"ל סי' קס"ה תשו' כו' כנ"ל. בסי' שי"ן בש"ך שם ס"ק יוד ב"ד כו' עמש"ל סי' רכ"ב כו' כנ"ל

בסי' שט"ו סעי' ד' אעפ"י שלא הי' קנין בדבר חייב כו' כ"ב עי' לעיל סי' קל"א סי"ג ובסמ"ע וש"ך שם, ועי' בתש"ו הרא"ש כלל שם מבואר שהי' משל הנער תחי' שמעון עי"ש וצ"ע בדין זה למעשה.

בסי' של"ג בהגה ס"ח וי"א אם אמר לו דרך כעס שאינו פטור כ"ב עי' בתוס' בסנהדרין ד' ק"י שנתקשה בדין זה:

שם בקנות החזן ססי"ק יו"ד, אבל לשטתי' ליכא השתא דין עבד כלל שיהי' גופו קנוי כו', כ"ב עי' בחי' ריטב"א ליבמות מ"ז א' ובחי' לקידוש', ס"ה ב' דלענין גופו קנוי איכא דין ע"ע גם בזמה"ז עי"ש

טיין בתיקונים והשמטות

בסי' שכ"ו סעי' יו"ד והוזר הבעל ונוטל המוכר כו' כ"ב עי' בנתיבות מ"ש כאן ועי' לקמן סי' שס"ב סי' מ"ש על הגליון.

בסי' שס"ב בסמ"ע ס"ק י"ז ונראה דה"ה אם אין בו כו' כ"ב נפלאו דבריו ובהדי' מבואר ברא"ש ר"פ הגוזל היפך זה עי"ש, וכ"כ הרמב"ן שם במלחמות בשם הירו' עי"ש, וכאן לא כתבו הטור והר"ס דאפי' בשינוי הוזר שבה מיהא קני רק בהשביחה בידים, ומטעם שאמרו בש"ס פ' מרובה ד' ס"ה א' אנא מפטימנא כו' אבל שבח דגיזה וולדות דמי' להרא"ש וסי' לפיטום מאלי' דהוי של נגזל אם לא הוי' שינוי וכמו"ש הרא"ש בפ' מרובה שם, רק הרמב"ן שם מחלק בזה עי"ש ואין כן דעת הרא"ש וסי' רק ס"ל דהא דאמרי' בש"ס דגיזה וולדות של גזלן הוא מטעם דעביד ועביה וכן גיזה ולידה הוי שינוי וקנה גם גוף הפרה עי' ברא"ש שם היטב, והארכתי בחי' ואכמ"ל.

שם סעי' יו"ד שאילו הניחה היתה חוזרת בעצמה כו' כ"ב ואם מכרה ביותר משוי', אין הנגזל יכול לומר תן לי מה שקבלת עבורה, רק משלם שוי' כ"ה בשיטה מקובצת לב"מ בד' ס"ה א' בשם הר"ן מיגא"ש עי"ש ועי' לקמן סי' שס"ג סי' בהג"ה ב' ועי' לעיל סי' שנ"ו סי'.

בסי' שע"ג בסמ"ע סק"ה דה"ל"א דמי הבולאה נוסף ע"ד הקרן ל"מ ריבית כו' כ"ב הי"א תמיה דהא הרי"ף ס"ל דנוטל מהנגזל ומאי מהני כרבית שייך כאן.

שם סק"ו ל"פ אם יש לי קרקע כו' כ"ב המעיין ברא"ש וטור יראה דז"א, ואדרבה מוכח דהרא"ש פליג בכולהו והארכתי בזה במ"א וד"ל.

בסי' שע"ד סעי' ד' נתנוה הבעלי' לגזלן כו' כ"ב טעמו של הר"מ בזה עי' מגילה כ"ו ב' ובפוסקים שם וד"ל. **בסי'** שפ"ח סעי' י"ב נהגה מי שעוסק בזיופים כו', כ"ב עי' לקמן סי' תכ"ה ס"א הגה ב'.

בצוואת ריה"ח אות כ"ו לא ישא אשה ששמה כשם אמו או שמו כשם חמיו עי' תע"ז כ"ב עי"ש ועי' סוטה ד' יו"ד ב' שמואל סבא חמוה דרב שמואל בר אמי.

שם אות ל"ד לא בת האשה לבנו של אשה כו' כ"ב עי' סוטה מ"ג ב' גם עי' במ"ק ד' כ', א' וברש"י שם ד"ה רב.

שם בסי' רי"ט א"ל מאן מודע לך, דאילו אכלת הוינא קטיל לך או יהודי כו' כנ"ל ופי' שהארמאי אמר לו שאם היי אוכל הוי קטיל לי' דאו יהודי או ארמאי, והמפרש לא דק והוא מהר"י פ"ד משביעית עי"ש:

בסי' רנ"ד, שהרי ביוה"כ לא תמצא ק' ברכות אלא עם אמן על ברכות שעונין לכך יאמר לפני הקהל בקול רם כו' כנ"ל:

בסי' תתקס"ח ואין להקשות מבר קפרא שאמר ינל רבי חייא עייא ורבי יצחק כו' כנ"ל וכ"ב כריתות ח"ת א':

שם בסי' תתקע"ג ורבי אושעיא עוב בר קפרא, כ"ב כריתות ח"ת א':

שם ורב יצחק עזב המב"ח, כ"ב זבחים נ"ו ב'.

בסי' תתרכ"ה מעשה בחסיד כו' נ"ב ב"מ כ"ד א'.

הגה על ס' יד מלאכי

בחלק א' בכללי הס"א אות רל"ו הע"נ דכ"מ לאסור הלכה כשואל בדיני כו' נ"ב מבואר ברא"ש בב"ק פ' שור שנגח דו"ה דין ד' עי"ש ועי' תוס' ורא"ש קידושין ד' כ"נ ב'. **שם** והרש"ך ועצמות יוסף נ"ב סוף קידושין. **בכללי** הכ"ף אות של"א. אבל האמוראים אין כח בידם כו' נ"ב עי' תוס' נדה ל"ג א' ד"ה רואה ובפוסקים שם: **שם** אות שמ"ה וכ"מ פ"א מ"ה ביאת המקדש כו' נ"ב ובנדה כ"ו ב'. **שם** אחר אות שמ"ו, נ"ב כל היכי דאמר כגון פי' לא כיון לזה הדבר עצמו כ"א בדכוותי', עי' חולין קל"א ב' ותוס' שם ד"ה כגון.

אות שע"ב. כפילגא שליא רבא כו' הביאו הר"ב יבין שמועה כלל ר"ג דטעמא כו', נ"ב עתוס' חולין ד' קמ"א א'.

אות תקע"ו ר"א ור' יוחנן כו' נ"ב ר"י וחזקי' עי' ר"מ פי"ב מ"ה פס"מ הלכה ט"ו ובכ"מ שם ועי' לעיל אות ל"ט.

הג"ה שעל ס' תרומת הדשן

בפסו"ב סי' מ"ז אשר כתבת שיש לך הוכחה שיש לה מכה אך כו' כנ"ל וכ"ה בב"י סי' קפ"ז. **שם** אינה מוציאה אותן כתמים ושערות דקי' אלא בזה כו' כנ"ל.

שם סי' רכ"ב כיון דשווי' נפשה חד"א ומוקמי לה דאיתתא שרי' ר"ל לבועל עוד תי' אלו נמחקים וכ"ב שייך לקמן.

שם דלא ס"ל לאוקמי הכהו עו"ב באומרת טמאה אני לך, נ"ב כאן שייך מה שמחקתי לעיל.

הג"ה שעל שו"ת בית יוסף

בדיני עכו"ם מסית לפי תומו אות זיין ד"ה ונראה שהם הופסים כו' מן ולא ידעתי כו' עד ואיתתי' שרי' נמחק ונ"ב שייך לקמן.

שם נראה שהוא דין אמת ולא מטעמי' אלא נ"ב כאן שייך הא דלעיל רק צריך להגיה קצת.

הג"ה שעל שו"ת הרדב"ז

בח"ב סי' תש"א דהם בעל אפי שלא קדש לוקין כו', נ"ב עתוס' ס"פ נדרים נדיק ב' מ"ש בשם הרא"ש ובחי' רשב"א וריטב"א שם.

שם סי' תשנ"א ומ"מ ראיתי מי שכתב שהתלמוד שלנו כו' זהו דעת הרי"ף בפ"ק דב"מ וכן הסכימו רוב הפוסקים כמו"ש בב"י אה"ע סי' נ"ג:

הג"ה שעל ס' כנסת יחזקאל

סוף ההקדמה שם, והרמב"ם פ"ב מ"ה ברכות כתב כו', נ"ב ליתא לא בר"מ ולא בכ"מ לא בברכות ולא באיסות וכמדומה שהוא ט"ס.

שם חלק חו"מ סי' נ"ה ד"ה ובשבועות דף מ"א כו' דשבועת היסת תקנתא ותקנתא לתקנתא כו', נ"ב הוא נגד דברי תוס' והרא"ש וכל הפוסקים בב"ב ד' ל"ג א' בעובדא דרבה בר שרשום עי"ש בתוס'

ד"ה מגו ועי' בפסקי רקאנטי סי' רס"ג הביא בשם י"א דת"ח אינו נשבע וסיים דרב אלפס השיג דנשבע.

שם סס"י קט"ז אבל נביאים פסקו כר' יהודה לפ"ז איך סתם הירושלמי כו' כ"ב לק"מ דשם בירו' בתענית היא ממרא דר' יוחנן ע"ש ואיהו לטעמי' אזיל דס"ל דלית הלכתא כרי"ה וכמבואר בש"ס דילן ובירו' ספ"ד דברכות עי"ש. ועיקר דבריו כבר מבואר בשל"ה רכ"ה ב' בהג"ה.

הגה על שו"ת שבות יעקב

ת"א שם בחלק יו"ד סי' פ"ו מן עי' ביו"ד סי' י"ש כו' עד ובישל נמחק.

שם ובתבו' מהרי"ק סי' ל"ה כו' כ"ב שכ במהרי"ק מבואר להיפך שכתב דלא התיר מיו"ט עי"ש וביו"ט מותר לעשות אוכל נפש אפי' לאחרים מלבד עכו"ס ובהמות כידוע. **שם** בדיני מגו סק"ד והן הן דברי הר"ן שכתב כן כו' כ"ב הוא תמוה דהא הר"ן כתב בהדיא ואי איכא עדים נמי ליהמני' לבעל כו' עי"ש. אמנם באמת שם אינו מכחיש העדים שאינן מעידים רק שילתה בהינומא והוא טוען דמ"מ אלמנה הי' והוי מגו במקים מנהג, ובזה נחלקו ר"י ור"כ בב"מ ד' ק"י א' ותיקשי לר"י ועש"ך בדיני מגו אות ב' שפי' כעין זה בדברי המרדכי עי"ש.

הג"ה על שו"ת חכם צבי

בסי' פ"ו. וכבר תרצו התוס' שם למאי אינטרך סברא וקרא עי"ש, ולפי"ז בכל שאר איסורי תורה כו' כ"ב ועי' בשבת דף ע"ד ובהגהת אשרי ריש פ'

המוציא לא משמע הכי, עי' במל"מ ר"פ ח"י מ"ה שבת.

שם בס"ס קכ"ד ודלא כמהרמ"י בהג"ה שנעלמו ממנו כו'. כ"ב כבר ראה הרב בד"מ סי' א' וסי' קכ"ד דברי תשו' מיימוני ודברי מהרי"ל וסיים להקל עי"ש.

שם בסי' קכ"ח דאין לנו לחדש שום מחלוקת מדעתינו וקושי' זו כו' כ"ב כן הקשה המ"א בסי' קס"ו וכבר כתבתי שם בגי' המ"א שנעלם מכלן דברי תוס' בזבחים ל"ב א'. ד"ה מ"ש עי"ש היטב ודו"ק.

בסי' ק"מ אבל ביין נמוקים כו' חלילה להכשירו לנסכים כו'. כ"ב המנהיג ד' פ"ח הביא בשם ר"כ גאון שפי' יי"ל שבש"ס כמו היין שאנו עושין וכן הסכים הבעל המ:זבר עי"ש ונתחזקו דברי המבי"ט ועי"ש בד' כ"ו ב' ומ"ש בשם רל"ג.

הג"ה על שו"ת פנים מאירות.

בסי' מ"ו סד"ה והשתא גם כן כו' וברוך ד' אשר זכני להבין דבריו על בורין כו', כ"ב הנה שכ"ה ג"כ בתשו' הח"ן סי' קל"ט עכ"ז אינו נכון, והנה הם הביאו ראי' מת"ק דב"ק שם ומשום דהלכתא כרבנן וכמו"ש הח"ן עי"ש והנה שכתו דכאן בחמץ לכ"ע דבר הגורם לממון כממון דמי' וא"כ יש לנו ללמוד כמו דס"ל לר"ש שם בב"ק כמו כן כאן גבי **חמץ לכ"ע**. ומעתה נסתרה ראייתם ודו"ק.

שם סי' פ"ב, תשובה ברורה לזה

דזה הוי מזיק גמור כו'. נ"ב לכאורה תמוה דבלא"ה המקח קיים כמו"ש בשו"ע סי' ק"ל ס"ו בהג"ה ובסי' ר"ד סי"א עיי"ש היטב, ולכאורה עלה בדעתי לחלק בזה בין מוכר ללוקח, דבמוכר אמרי' גמר ומקני משא"כ בלוקח ועי' סמ"י ר"ה בהג"ה, אולם ז"א דמאחר דעיקר הטעם דהו"ל למוסר מודעא עי"ש במקור דין זה במרדכי א"כ לא עדיף לוקח ממתנה דמ"מ בעי' גילוי דעת מקודם כידוע, ע"כ העיקר נ"ל דכאן לא הי' עדים בעת הקני' והי"ל מגו שלא קנה כלל, וכ"מ ממה שטען הלוקח משטה כו' וזה לא שייך אם הי' בפני עדים ועי' בנתיבות סי' פ"ה סק"ג ודו"ק:

הג"ה א"ז הגאון ז"ל על נודע ביהודה מה"ק

בחלק או"ח סי' ל"נ ללשון מחילה בלה"ק לא מצאתי לי שום שרש כו', נ"ב אינו לשון מקרא רק לשון תלמוד ושורשו מלשון יחל וכדאמרי' בחגיגה יו"ד א' הוא אינו מוחל כו', והוא לשון ביטול, וכמו"ש התרגום שם הקרא דלא יחל דברו, לא יבטל פתגמי' כו', ובזה נתבטלו כל דברי המחבר כאן ודו"ק.

בסי' ל"ד. והנה יש לדקדק למה לא חשיב על ידך, נ"ב אינה קושי' כלל למעיין בפי' כנמר הדין ד' מ"ט א' עי"ש בש"ס וברש"י ד"ה א"ל ניזיל אבנר ובחי' אגדות לרש"א שם עי"ש ודו"ק. ועי' בר"מ פ"א מ"ה רוצח הי"ב ובפ"ט מ"ה מלכים ה"ד ובהשגת הר"א. ובכ"מ שם.

שם בחיו"ד סי' ט"ז, ואמרתי דלא מחשב חתיכה ראוי להתכבד, נ"ב לכאורה הוא תמוה. דבמקולין אפי' אינה ר"ל אסור כמו"ש סי' ק"י ס"ה ועי"ש בט"ז וש"ך ובנה"ך.

שם סי' מ"ו ד"ה וכ"ת אנן אהכי ניקום כו' שאם תמצא לומר לא תחוש למפרע נ"ב, לפימ"ש לעיל בד' הסמוך ד"ה ועתה בהג"ה דאיירי שמת בנה כו' א"כ זהו לר"מ אבל לרבנן ליכא נ"מ בהא דהא מניקה היא ודי' שעתה. מעתה אין ראי' שלו כלום מהך סוגי' דדי' י"א דאם אמרו לאוקמי' מתני' כב"ש מכ"ש דאפשר לאוקמי' מתני' כרבנן דר"מ דהלכתא כוותייהו, גם ראי' מדברי הר"מ לאו כלום הוא דהא הר"מ פסק כרבנן, אמנם באמת איכא לאשכוחי נ"מ גם לרבנן וכגון בראי' שני' והיינו שבשבוע א' פסקה לראות ובשבוע ב' ראתה פ"א והו"ל ראוי' שני' ביום ראשון של ימי טהר דמטעם מניקה ל"א די' שעתה בראי' שני'.

בס"י ע"ד סד"ה ומ"ש מהרש"ל כו' ואין לך יתר גדול מזה, נ"ב עי' בהשמטות ומ"ש שם עה"ג. [וזהו שנכתב בהשמטות לסי' הנ"ל] הן אמת כו' וכן בפרק יו"ד נ"כ כוונתו כך, נ"ב עי' בר"מ ספ"ז שם בדינק תנ"ך כתב דין היתר כדין החסר ועב"י ביו"ד רסי' רפ"ג ונראה דכ"ש דאמרי' כן בתיבה מיותרת וכ"ה בא"ר סי' קמ"ג סק"ה.

שם בחאה"ע בסי' ג' ד"ה וטעמינו כו' מטעם שכתב המגי' נ"ב בפ"ו מ"ה

גירושין דין ג׳. **בסי׳** ח״ח ד״ה אמנם נלע״ד כו׳ שהה יתר הוא מטעם חזקה, כ״ב נ״ע בר״מ פט״ו מ״ה א״ב הלכה כ״ט וכ״ה בטוש״ע סי׳ ד׳ סעי׳ כ״ט עי״ש ודו״ק.

בסי׳ י״א ד״ה והנה מעל״כ כו׳ באיזה סימן כ׳ רמ״א ד״ז, כ״ב עי׳ בד״מ סי׳ ד׳ אות י״א מ״ש בשם מהר״מ מירזבורק ובתש׳ מהר״מ פאדווא סי׳ ל״ד וכ״ה מבואר בנימוקי מהר״מ מירזבורק בדיני בושת דין ג. **בסי׳** כ׳ ד״ה בש״ע אה״ע כו׳ כ״ד חודש וכאן קאמר ב׳ שנים, כ״ב א״כ עכ״פ מוכח מרש״י דהא דתנן כאן ב׳ שנים הוא בדוקא ותודש העיבור בכלל ודלא כדעת הרשב״א שהביא אח״ז גבי נדרים ועי׳ בסמוך.

שם בד״ה וזה דעת רש״י כו׳ ולכן פי׳ רש״י בדברי ר״י כ״ב אחר המחילה כראוי אזיל בתר איפכא דכיון דחזינן בדברי הת״ק דמחלק בין זל״ז, א״כ איך פרש״י דר״י לטעמי׳ בכתובות וזה הת״ק נ״ב ס״ל לפחות הזמן לענין איסור נשואין וכאן הוסיף חדש העיבור, א״נ דס״ל לרש״י דאין לחלק בין זל״ז ומדר״י נשמע לרבנן דגם לדידהו אין לחלק בניהם ומ״ש בכתובות כ״ד א׳ הוא מטעם שכתב מהר״מ שם, ודברי רש״י הנ״ל מדוקדקים מאד, וממילא גם דברי מהר״מ ברורים למדקדק היטב וקצרתי כי הגליון קצר.

בסוף סי׳ הנ״ל נראה לפע״ד נכון וברור להלכה ולמעשה, כ״ב עי׳ בתי׳ אנשי שם על המרדכי סוף קידושין.

שם סי׳ כ״ח ד״ה דרך כלל לפוס ריסטא כו׳ נדמה לו שמת ואפשר שיש בו רוח חיים עדיין, כ״ב לפי״ז דבריו תמוהין דהא בשאלה מבואר שהביאו לעיר באותו יום, ומשמתא קברו אותו בעיר, והרי נקבר זה המנוה ובזה נכנס הרעים על הגדולים המתירין.

שם בד״ה ומ״ש התה״ד כו׳ שהעיד נגד האמת ולא דק שפיר, כ״ב שבקי׳ לחסידותי׳ לדבר תועה על התה״ד, ולמה לא ראה שדברי התה״ד הם נובעים מדברי הסמ״ג והגמיי׳ שכתבו בהדי׳ כמו״ש התה״ד וכ״ה בדברי הרמב״ן במלחמות עי״ש.

בסי׳ כ״ט ד״ה אלא שיש כו׳ החמיר הרב ח״מ בספק זה בס״ק מ״ז, כ״ב שם לא החמיר רק באם ודאי לאחר ג׳ י׳ אבל בספק כתב שילא הדבר מפי האחרונים להקל ובס״ק ק״ח כתב דכיון וגמרו בספק ג׳ י׳ להקל וכן נעשה מעשה כמ״פ כו׳.

בסי׳ מ״ב שם ד״ה והנה נ״ל ע״ג כו׳ בדברי בעל המאור ושכחתי מקומו, כ״ב כ״ה בנעב״מ פ׳ הא״ר בסוגיא דע״א ביבמה, בפי׳ מ״ש בש״ס שם נ״ד א׳ אקילקולא דידה חיישי׳ עי״ש.

בסי׳ מ״ג ד״ה ועוד ראי׳ ברורה כו׳ וכיון שאין בהני תלת רובא למיתה, כ״ב נעלם ממנו ש״ס ערוך בב״ב ד׳ קנ״ג ב׳.

בסי׳ מ״ו ד״ה והנה ראיתי כו׳ הלכה כרבי נגד רבו, כ״ב נעלם ממנו דברי רש״י בסנהדרי׳ כ״ג ב׳ ורשב״ם בב״ב ק״ע ב׳ ורא״ש במו״ק פ״ג דין ע״ט, הן אמת דהרא״ש בפ׳ הנזקין ובפ׳ המקבל

כתב להיפך והדברים בזה ארוכי' עכ"פ אין לומר בזה שניאה להש"י.

שם סי' ס"ט ד"ה ומה שכתבו התוס' כו' דלא חיישי' למה דלא שכיח, כ"ב עתוס' נדה כ"ז א' ד"ה אלא.

שם ד"ה אבל מה שעלה כו' והי' לו להמתין ל"ג יום וקושי' זו כו' כ"ב עי' במה"ת סי' קל"ז מ"ש שם.

בסי' ע"ב בהג"ה ד"ה ושוב מצאתי כו' שכ"ז נעלם מרשכה"ג רמ"א ז"ל שכתב דתרי ותרי אוקי בחזקת היתרא, כ"ב על פסק זה שבתש"ו רמ"א ישבו ג' עמודי עולם כמבואר בתש"ו שם, ועי' בסוף תש"ו שארית יוסף והם מלהזכיר שנעלם דין פשוט כזה מהני תלתא גברי רברבי, אולם במק"כ המחבר הזה לא עיין היטב בתש"ו שם שכל עיקר חשש האיסור שם היה מפני שחשש לדעת השאילתות לאסור בעדי כיעור והר"מ כתב שאין להקל נגד השאילתות עי"ש, וא"כ בכה"ג הא ודאי דלא עדיף חשש איסור זה מתרומה דרבנן דמקלי' בתרי' ותרי ועי' היטב, ואין כאן מקום להאריך. **בס'** ע"ג קבלתי כו' שניהם תורת אמת הי' בפיהם, כ"ב לא ידענא מאי קאמר דאם נודה לתי' ה"א א"כ אם מעידים על איסור לאו שפיר מתקיים כאשר זמם במלקות ושוב בעי' עידות שאתה יכול להזימה, וא"כ בכ"ד שבאו לאוסרה על בעלה דזה הוי איסור לאו עתוס' יבמות י"א ב' ד"ה מאי ועי' מל"מ ספ"א מ"ה איסו"ב ובמ"א האַרכתי בזה עכ"פ שפיר מתקיים כאשר זמם במלקות וא"כ בעי' עידות שא"ל.

ברסי' ע"ו פסקא שהמציא המשנה למלך, כ"ב בפי' מ"ה גנבה דין וא"ו ועי' קצ"ה סי' קפ"ב סק"ב.

בסי' ע"ז בד"ה ומ"ש עוד כו' עכ"ל מת"י הגאון. כ"ב המעיין היטב יראה שהיא ראי' נכונה למאד והמחבר לא הבין דברי הגאון הנ"ל.

בסי' פ"ח ד"ה והנה דברי הרב כו' וכי כללא הוא שאין שום שוא נח אחר ת"ג, כ"ב הוא כלל גמור רק היכי שיש נגינת טעם בת"ג אז יבוא אחריו שוא נח. ובתי' ויבך המתג הוא במקום נג"ט ועי'.

בססי' פ"ט בד"ה העולה מזה כו' עוד הזנן למועד בהאי דינא, כ"ב עי' במה"ת סי' ק"ט שכתב בפשיטות דהגט פסול עי"ש דבריו.

בסי' צ"א ד"ה ואעפ"כ יש כו'. ולכן אין כאן חשש ברירה. כ"ב עי' בב"י סי' קמ"א הביא בשם תשו' הרשב"א היפך זה ומילק בין אמרה ליו"ד בבת אחת כל מי שיגיע הגט לא' מהם אין כאן חשש ברירה, ובין אמרה כל מי שירצה הבעל דאיכא חשש ברירה עי"ש.

שם חלק השן משפט. בסי' למ"ד בד"ה אבל אין דבריו כו' בשטר שרצה להוציא מיתומים, כ"ב דבריו תמוהין, ונעלם מהנו דברי הטוש"ע סי' קמ"ט סכ"א וסי' ק"כ ס"ז דאפי' מה שכבר אכל צריך להחזיר ועש"ך סי' ק"כ סק"ג בד"ה וא"כ מלבד מ"ש לעיל כו' שהשיג שם על

הב"ח וכתב שכיון שהורע כח המגו משום קול מפקי' מיני' גם מה שכבר אכל, ומ"ש דדומה למגו דהעזה זה כתב בהסמ"ע בקו"ט ס"ק ל"ד אולם הש"ך שם ס"ק כ"ב חלק ע"ז וכתב דהגם דמגו דהעזה אמרי' במקום קול ל"א ע"ש.

שם בד"ה ומ"ש הרב הנ"ל כו' שהרי כבר נשבע עכ"ד תמהני עליו, כ"ב דבריו נכונים עפ"י דעת הרי"ף והר"מ הובא בטור ובהגהת הרב סי' קפ"ג ס"ג דאפי' בפ"ע לא מהני ועפ"ז שם כתב הטעם דאמרי' ודאי לא הדר בו דניחא לי' דליקו בהימנותא ע"ש וכ"ש כאן דאיכא שבועה מכ"ש דאמרי' ודאי לא הדר בו ומ"ש בפ"ע שחזר בו לא הי' רק דברי הבאי ולצער את חבירו וד"ק, וכאן שלא הי' עדים הא ודאי שאינו נאמן לומר שעבר על השבועה הגם שז"ל מגו וכמו"ש בסי' פ"א סכ"ח ועי' בהגהת הרב שם שכתב ודוקא כשמודה כו', ובש"ך שם ס"ק ס"ח ועוד מבואר בכ"ד טובא דא"א משים עצמו רשע אפי' במגו וכבר הארכתי בזה במקום אחר, ע"כ בכאן הדין פשוט כדברי הרב מהר"י ודלא כהמחבר.

חגהות על נו"ב מהדורא תנינא

בחלק או"ח סי' פ"ב דוקא חלק הכהנים אינו ממון שלהם אבל כו', כ"ב זהו לריה"ג ולרבנן אף חלק בעלים הוי ממון גבוה ע"ש היטב וכ"ה מבואר בתוס' ב"ק שם.

בסי' פ"ד ד"ה אומר אני כו' בין זריעה לנטיעה. כ"ב נעלם ממנו מ"ש במס' שמחות פ"ו וספ"ז ע"ש. **בסי'** פ"ה ד"ה הקושי' ראשונה כו' כמו שם דמטמא באונס כו' כ"ב לא ידענא מאי קאמר והא הכיקש דרש"י בש"ס לקרבן ע"ש ובועל נדה פטור מקרבן אם הי' אנוס כמו"ש ברפ"ב דשבועות ובזה נסתרו ג"כ דברי בן המחבר בהג"ה גם בלא"ה צריך לזכר ולנקבה לרבות מצורע ומצורעת כמו"ש בש"ס שם לעיל מיניה ובד' ל"ד ע"ש.

בסי' צ"ו אשר שאל כו' ודוקא נותר א"כ אלא ביום וכן פיגול כו' כ"ב ע' תוס' מנחות מ"ו ב' ד"ה לפי וד"ה גזרת ותוס' קידושין ל"ד א' ד"ה מעקה.

ברסי' קט"ז מה שהקשה עמ"ש בספר צל"ח כו' כ"ב על ש"ס ד' פ' א'.

בסי' קכ"ז והאומרים אותו אין להם לומר רק מלבד חטאת הכפורים ולא יותר, כ"ב ואני הגהתי שצ"ל כאמור מלבד עולת החדש כו' או מלבד חטאת הכפורים ותו לק"מ שאומר ראי' מהכתוב למ"ש מתחילה ודו"ק.

בחלק יו"ד סי' זיין וכי נייס ושכיב רב אמר להא מילתא כו' כ"ב עי' בפמ"ג באו"ח סי' תנ"ח בט"ז סק"ב שהגיה בכאן ע"ש וכן הגיה בספרו תיבת גומא:

בסי' י"ד מה דקשי' לי' כו' ולע"ג ע"כ דברי מעי"ל ואני תמה, כ"ב נעלם משניהם דברי תוס' בב"מ קי"ד א' ד"ה ואידך.

בסי' נ"ז ד"ה ומה שכתב כו' ושאור עצמו לא נפסל לכלב, כ"ב נעלם ממנו תוספתא ר"פ ביצה הובאה בכו"ג לאוין

ע״ז ובהגמ״יי ריש ה׳ חו״מ.

בסי׳ נ״ה שיהי׳ מותר ביוצא לדרך לשמש ברגע הוסת ממש לא שמענו, כ״ב הוא ומבואר בהדי׳ ברשב״א במה״ב ד׳ קס״ה א׳ בשם הראב״ד.

שם וזו כיון שאסורה לו אינה כו׳ כ״ב תמה אקרא והא זהו שהוקשה להגאון כו״פ מ״ט אסרי׳ לה אם התירו ביוצא לדרך מכ״ש שראוי להתיר במקום עיגון.

בסי׳ קכ״א ד״ה ומה שכתב מע״ל שהריטב״א כו׳ איך יהי׳ רש״י סותר דברי עצמו כ״ב גם הרשב״א במה״ב ד׳ ז״ין א׳ מיחס סברא זו לדעת רש״י בפי׳ יו״ד יוחסין עי״ש שהעתיק לשון רש״י והנה שברש״י שלפנינו ליתא כן בלי ספק כן ה׳ בגי׳ שלהם, ועידות׳ נאמנו אלינו.

בסי׳ קכ״ב מכתבו קבלתי כו׳ כדי שתהי׳ כלה תחת הומים, כ״ב עב״י סס״י קנ״ח מ״ש בשם הכלבו והאגור ועב״ח שם.

בסי׳ קכ״ו ארכו הימים כו׳ לא מצינו לחכמים שסברי, כ״ב תמהני איך נעלם ממנו מתני׳ דסוף מכילתין דתנן ה״ז תרבות כו׳ וזוהי ראי׳ תוס׳ בד׳ ס״ז ב׳ דרבנן אסרו ג״כ לשמש ועי״ש במהרש״א

בסי׳ ר״א סד״ה והנה הגם כו׳ צריך דבר שיהי׳ בו כדי נתינה כו׳, כ״ב עי׳ בקידושין ד׳ כ״ח ב׳ בדשמואל קמיפלגי כו׳ עי״ש.

שם ד״ה אחר שכתבתי כו׳ שבפירוש כתבו שם התוס׳ בד״ה כו׳ כ״ב בפי׳ כתב רש״י כן בחולין קל״ז ב׳ בשם התוספתא.

בחלק אה״ע סי׳ ל״א ומה אעשה מאור עינינו המהרש״א כו׳ כי כהו עיניו הגדולה כ״ב לק״מ דשכירות ליומא ממכר הוא וכיון שקונה שפחתו של זה בכסף מלא שנותן לו טלה עבור זה הרי היא שלו על לילה זו וז״פ.

בסי׳ מ״ב ד״ה על כו׳ כבר קדמוהו בקושי׳ זו הגאון בעל שאג״א בדיני מילה סי׳ מ״ט, כ״ב אחר המחילה כלם שגו וטעו דבעמון ומואב שפיר כתב הר״מ דאזלי׳ בתר רובא משום שנתערבו בכל אומות שבעולם משא״כ ב״ק לא נתערבו בשארי אומות שהרי אלו נימולים ואילו אינן נימולים וא״א להתערב רק עם בני ישמעאל שגיהם נימולים רק עפי׳ הדין ב״ק חייבים ובני ישמעאל פטורין וזהו שכתב הר״מ שנתערבו בני ישמעאל ובני קטורה כו׳ דעם שארי אומות א״א להם להתערב וא״כ אין כאן רוב לפטור, וע״כ כתב דכלן חייבים.

בסי׳ ע״ז בד״ה ומה שתמהתם על מ״ש כו׳ שהרי גם רבא מודה בזה. כו׳ כ״ב לא ידענא מאי קאמר והא ע״ז אנחנו דנין דא״כ דלא כסברת הרשב״א ופלגי׳ דיבורי׳ אפי׳ היכי דא״א לחלק דבריו א״כ גם כאן ברבעתי פ״ד לרבה וא״כ תיקשי טובא מ״ט לא נקיט רבעתי דהשתא הוי רבותא בין בדר״י ובין ברבא, בר״י הוי רבותא דאפי׳ אומר רבעתי לאונסי דלא שכיח עכ״ז נאמן להרוג את הנרבע, וברבא הוי רבותא דאפי׳ בכה״ג פ״ד א״ו ע״כ צ״ל כהרשב״א דבכה״ג לא פ״ד אפי׳ לרבא

וז"פ ונכון ודברי המחבר תמוהין מאד.

בסי' קט"ו בד"ה ידע מע"ל כו' כי אין הפתח תנועה גדולה שימשוך אחריו אלף כ"ב עי' רש"י כתובות ס"ט ב' ד"ה יכהס

בסי' קל"ז הביא קושי' המורה בשם הרב מוסר"ש עי"ש, כ"ב ונפלאתי אנה מצא בדברי התוס' שחולקים על הר"י ז"ל, וכל מעיין היטב בדברי תוס' יראה מבואר שכל עיקר קושי' הוא דהא חזי' דבהבחנה חששו חז"ל למיעוט שלא ניכר עוברה לשליש ימיהם, דאל"כ יקשה תמתין חדש א' ותנשא א"ו שחששו למיעוט הנ"ל, והתקנה בהמתנת ג"ח הוא דעתה יתברר לנו בודאי של מי הוא דאם תלד לסוף ואו חדשים ודאי מן ה"א ואם תלד לוא"ו חדשים וב' ימים ודאי מן הב' דכבר שלמו ט"ח מן ה"א ועי"ז הקשו דאכתי לא נדע בירור הדברים דהא איכא ג' ימי קליטה, משא"כ ביבמה דאזלי' בתר רובא סגי בג"ח, ואם נחוש ביבמה למיעוט אף אם תמתין ג"ח וגי' לא יועיל ואם יקשה בגוף מ"מ לא חששו ביבמה למיעוט כמו בהבחנה, דבר זה לא יקשה על התוס' כי גם לדעת הר"י ז"ל יקשה כן דתמתין ערך ה' חדשים ויותר מעט וד"ל כי קצרתי מאד, ועי' בתשו' המחבר הזה בסי' קל"ט מ"ש בזה.

הגהות א"ז הגאון זצוק'ל על תשו' ר' עקיבא איגר.

בסי' ל"ח בשומן אווזא ששהה ג' ימים בלא מליחה, כתב דמאחר דהדם כבר מעורב בשומן יש לסמוך על הרשב"א דבאיסור דרבנן מותר להוסיף עד ס' ודם שמלחו או בשלו אינו רק מדרבנן, וכ"ב יש לעיין בזה במ"ש המרדכי סוף חולין דדבר שתחלת ביאתו לעולם ע"י תערובות לא שייך ביטול ועי' מל"מ בפ"א מ"ה מטמאי מו"מ ודו"ק.

בסי' כ"ט, אבל מ"מ מותר לבעלה וכ"כ להדיא הרמב"ם, וכ"ב בעובדא דהנו"ב שם שלא הי"ל ז"כ לכ"ע אסורה לבעלה, ולא כתב הר"מ רק בהי"ל ז"כ ולא טבלה עדיין, וגם בזה יש חולקים וכמו"ש בהג"מיי שם ובב"י סי' קנ"ד ותמהני איך כתב כ"כ בפשיטות להקל.

בסי' ס' גם מ"ש מעכ"ת נ"י אף אם מדאורייתא בעי' ראוי לבי"מ, כ"ב כ"פ בתשו' מהרמ"ע מפאנו סי' ק"י.

בסי' ס"ב תמה על הש"ך בסי' ק"ץ לענין כתם בקטנה דמאן לימא לן דשלא בהרגשה הוי וכי אמירה דקטנה מידי מששא אית בה והא כל דיני נדה וספירתה מדין ע"א נאמן באיסורין כמו"ש תוס' ריש גיטין והא קטנה א"כ באיסורי דאורייתא ומה"ט קשה לי על מתני' פ"ק דנדה די"ג החרשת והשוטית כו' ואמאי שביק קטנה במתני' כמו בעלמא חש"ו והיינו דקטנה דהוחזקה להיות רואה א"כ על בדיקת עצמה ויהי" דין חדש בקטנה כשואה שהוחזקה לראות ג"פ תצטרך בדיקה ע"י נשים אחרות וצ"ע לדינא, וכ"ב עש"ך סי' קכ"ז ס"ק ל"א ובביאורי הגאון שם ואכמ"ל.

בסי' ע"א פילפל אם מותר לאשה לכבד ביתה בחמין אחר התשמיש והביא ראי' מנדה מ"ג לאסור וכתב דקידוש גדול בעיניו על המ"א בתרי"ו שהתיר בפשיטות, וכ"ז חידוש יותר גדול בעיני על הגאון המחבר איך נעלם ממנו כל דברי הראשוני' הובאו בטור ובב"י יו"ד ססי' קצ"ו שכתבו עלה לאשה לכתחילה שתכבד ביתה היטב בכדי שתוכל לספור מיד וכ"פ בשו"ע שם ועיי"ש בכו"פ, והראי' שהביא לאסור נעלם ממנו דברי תוס' שם בד' מ"א ב' ד"ה פולטות עיי"ש, שוב ראיתי בסי' שאח"ז ששואל הקשה לו מדברי הראשוני' הנ"ל והמחבר נדחק בזה לחלק בין זרע שבבית החיצון לבתי גוואי עיי"ש.

בסי' פ"ג הביא בנו ראי' לענין נפולה דלא בעי' שתלך כמו שהלכה מקדם רק אם תלך כדרך שארי בהמות מגי דאל"כ לוקמי' בזבחים ע"ד בשור שהי' כהו חזק מאד ונתערב באחרים ועתה הולך כמו האחרים, והגאון המחבר כתב לו דגם למ"ש דגוררת רגלי' לא מקרי הילך יפה יקשה דאכתי לוקמי שנפלה וגוררת רגלי' ונתערבה בשורים אחרים שלא נפלו וגוררים רגלי' דקיי"ל דשגרינא נקטי' ואין זה מום דלא נזכר בחשבון המומין גוררת רגלי' רק שמיטת ירך או נשבר רגלי', וכ"ז תמהני נהי דאינו מום עכ"פ הוא חולה על שגרונא, והולה פסול לקרבן כמבואר בבכורות מ"א א' ובר"מ כ"ב מ"ה איסורי מזבח עיי"ש וא"כ ממילא צריך להמתין עד שיתרפאו כלן.

בסי' ק"ל בד"ה ואם כנים הדברים כו' י"ל דלא מקרי חומר כו' כ"ז כבר קדמו הגו"ב בסי' מ"ג בחקירה זו והביא ראי' מסירו' דג"ז מיקרי חומר עיי"ש.

שם בד"ה הב' מסיני' זו דקטטה כו' הא בפשוטו י"ל דאמרה שלא בפניו גרשני בעלי כו' כ"ז כבר הקשה זה מהרי"ק בסי' ע"ג ותי' כמו"ש בשם הב"ש.

שם גם סברת הב"ש בעצמה מוקשת כו' כ"ז לק"מ דשלא בפניו ליכא חזקה דא"א מעיזה ול"א שעברה על החזקה, אבל במ"ג חזקה דדייקא, משא"כ כשהי' בפניו חזי' דעברה על חזקה דא"א מעיזה כמו כן אין לסמוך עלי' על הך חזקה דדייקא עי' היטב בתשו' מהרי"ק תמצא שכיון לזה עיי"ש.

שם בד"ה הא דנראה באשת כהן כו' שפשטה ידה וקבלה קידושין מאחר שלא בפניו כו' כ"ז י"א רק לר"ן בשם הרמב"ן אבל לרוב הפוסקים אינו כן ועי' בשו"ע רסי' י"ז ונראה שלזה כיון מ"ש בריש דף הסמוך דפריך לר"ה עיי"ש, וזה מבואר רב הדוחק בזה.

בסי' קפ"א הקשה על תי' הרמ"ע בסי' פ"ה דמה יענה בההיא דגיטין רפ"ג דהתם ליכא למימר כדברי הרמ"ע, וכ"ז לק"מ דשם בדמאי פ"ז סתם רבי במתני' כר"מ ועי"כ לא תני בתוס' שם דברי החולקים בשם חכ"א ועי"כ לא נתקשה להשואל בתשו' רמ"ע רק בהך דפרה דתנן הכי במתני' שם, ובזה א"ש ג"כ דלא יקשה מנדה כ"ז א' עיי"ש.

בסי' קפ"ט הקשה עי"ד תוס' פסחים ע"ז ב' שכתבו דאין מעילה בעולה אחר זריקת דם, והוא תמוה דהא בעולה מועלים אף אחר זריקה, וכ"ב לק"מ די"ל דקאי על עור העולה עי' במתני' דמעילה ד' ט"ת, ועוי"ל בזה לדברי רבה בזבחים פ"ו א' דפו' קודם זריקה מותר לאחר זריקה עי"ש ודו"ק.

בסי' רי"נ הקשה השואל ביאור דברי רש"י במגילה ד', ד"ה לתופרן בגידין והמחבר השיב אשר בגליון ש"ס שלו נרשם עתש"ו הות יאיר סי' קנ"ב אות י"ג ושם עמד לתמוה בזה, וכ"ב נעלם מכלם דברי תוס' במנחות ד' ל"ב א' ד"ה דילמא להשלים עי"ש.

הג"ה על ס' משכנות יעקב

חלק אה"ע סי' ה' דדוקא באלמנה ולא בגרושה ובודאי דעת רש"י כו' כ"ב נעלם ממנו דברי רש"י בסוטה כ"ד א' ד"ה מעוברת. **שם** סי' ז"ין ועוד ראי' מהא דאסתר כו' ואיך לא חשש להבחנה כ"ב נעלם ממנו דברי תוס' מגלה יג ב' ד"ה וטובלת ובזה נדחה גם הראי' הראשונה.

הג"ה על שו"ת שאילות שמואל

בסי' י"ב, כי מעיקר דינא זמן תפלה לכתחלה אחר הנץ כו' כ"ב לא ידעתי במה הכריע נגד רבי' ירוחם · והעט"ז והפר"ח שכתב דז"א רק למצוה מה"מ אבל יכול להתפלל לכתחלה משיכיר או משהאיר גם בענין הנץ אם הוא תחלת הנץ או סופו כל זה צריך עיון רב, ועי' פמ"ג סי' כ"ח במ"א סק"ב עי"ש, ובכ"ז לא פגע ולא נגע.

שם אלא ודאי דכנגד דינא דנה"ת בטל דין סמגל"ת כו' כ"ב ולמה לא ראה מ"ש תר"י שם דאדם אחר שאינו חושש לסמיכת גאל"ת יכול לקרות לכתחלה משיכיר כו' מבואר דס"ל דגם סמגל"ת דשחרית אינה חיוביות ודמי לערבית וא"כ מה זו ראי' לדידן דקיי"ל דשחרית היא חיוביות יותר מבערבית ודו"ק.

שם סי' ס"ז ביו"ד סי' נ"ו מבואר בפת הנילוש בחלב דכדי אכילה בב"א מותר כו' כ"ב הוא מבואר בש"ס פסחים ל"ו א' לפירש"י שם, ודברי הת"ח היא לפי' הרי"ף בחולין פכ"ה.

הג"ה על ספר שער המלך לחו"מ.

בטעם המלך הלכה ג' בסוף הדיבור ועל תחלת דברי הרב פה שהביא בשם הסמ"ק וסוף דבריו וכשגגה יוצאת מלפני השליט הי' הדבר הזה לפני שני גדולי הדור אלו כו', וכ"ב לא ראיתי שום שגגה. ולמה לא נחשוב הכי ב' לאוין ולא גריעי מ"ב לאוין דתמורה דג"כ לא חשיב הר"מ במנין המצות רק לאו א' בלאוין ק"ו עי"ז גם בש"ס דתמורה י"ז ח' מצריכין להני ב' לאוין ועכ"ז אמרו שם ד' ב' דהוי תרי לאוין וכ"ה בש"ס דתמורה ולמה לא נאמר כן כאן ודברי הרב צדקו מאד.

שם הלכה ט"ו בד"ה עוד כתב הרב וכתב שם שהרי היא אומרת שקבל אבי' קדושין בעודה קטנה. ואינה יודעת למי נתקדשה כ"ב מכ"ל הא ודילמא כבר מת המקדש ולא נאסרה רק לר"ת לבד.

שם וראיתי להרב דרכי משה כו' ואפ"ה קאמר ר"ח דלאו כל כמינה לאסרה אברתי' ומייתי עלה הסיא דיהודית, כ"ב הוא תמוה דהא אביי ורבא באמת פליגא על ר"ח עי"ש וי"ל דס"ל כמו"ש הרב בדעת הרא"ש.

הג"ה על ס' שתי הלחם להרב הג' ר"י חגיז

בש"מ שהקדיש כו' נכתב בשטר קנין ונודע שאין קנין לאחר מיתה וכיון שכן בטלה המתנה והרמ"ה ז"ל פסק דהגוהה והסקדש קייס והקנין טעות סופר והביא ראי' מדין האחריות דטעות סופר הוא עי"ש, כ"ב לא ידענו מאי קאמר דדין זה מבואר הוא בש"ס ב"ב קנ"ב ע"א פלונתא דרב ושמואל ופסקו כל הפוסקים כשמואל אולם דין הב"י והרב שם בתשו' הי' היפך שכתבו בו מתנות ברי ולא קנין עי"ש וגם בזה דברי הרב נכונים כמבואר בתשו' שם ודברי המחבר הזה אינם נכונים כלל דוק ותשכח.

זתיקונים והשמטות

הג"ה שעל סידור התפלה נהורא השלם

במזמור לתודה שמעתי מהמוני עם שמפסיקין בין אנחנו ובין עמו, וטעמם כי הכתיב הוא ולא באלף, וע"כ אומרים שפי' כך הוא, הוא עשנו ולא אנחנו, ואח"ז מתחיל ענין חדש עמו וצאן מרעיתו, ולפי דבריהם הי"ל לומר בפסוק למען יחלצון ידידך ועננו בוא"ו כי כן הוא הכתיב. וכן בפסוק כי דורש דמים כו' נעקת ענוים כפי הכתיב, אמנם באמת זה טעות, והי"ל לומר רק כפי הקרי ולא כפי הכתיב וכמו"ש בשו"ע סס"י קמ"א עי"ש. [ועי' סוטה ל"א א' וכל היכא דכתיב בלמ"ד א' לא הוא, אלא מעתה כו' אלא משמע הכי ומשמע הכי, יש"ש] ועי' בביאורי רבי' הגאון לאו"ח סי' ה' עי"ש.

בזכרנו לחיים כו' הנה ידוע דאותיות בוכ"ל המשמשות בראש התיבה עיקר הנקודה שלהם הוא בשו"א, רק לפעמים תשתנה הנקודה מפאת כמה מניעות. **א.** אם אות שאחרי' היא בשו"א תשתנה השו"א שלפני' בנקודה אחרת כי א"א לב' שואין בראש התיבה, ואם האות שאחרי' מאותיות אהח"ע ומנוקדת בח"פ או ח"ק או ח"ס. תשתנה נקודת השמוש ג"כ לנקודת פתח. **ב.** אם באו אותיות השמוש להורות על ה' הידיעה. ינוקדו בפתח והאות שאחרי' תהי' מדוגשת ואם האות שאחרי' היא מאותיות אהחע"ר שאינן מקבלין דגש, תהי' אות השמוש מנוקדת בקמץ. **ג.** אם יהי' התיבה הזאת בהפסק מאמר. או באס"ף תשתנה ג"כ נקודת אות השמוש לנקודת פתח או קמץ וכנ"ל באות ב'. כ"ז מבואר בדברי המדקדקי' והנה בשמות י"ז וי"ח נאמר כ"פ לעם

בקמץ הלמ"ד, וי"ל שהיא תורה על ה'
הידיעה ור"ל להעם הזה. וכיון שהאות
שאחרי' היא עיי"ן שאינה מקבלת דגש
ע"כ נקוד הלמ"ד בקמץ, ובקהלת ט"ת.
לא לחכמים כו' שנקוד הלמ"ד בפתח,
הנה שהאות שאחרי' היא מאותיות אהחע"ר
גם נשתנה נקודת הלמ"ד מפאת שאות
שאחרי' היא בח"פ וכנ"ל באות א' ובמלכים
ב' כ"ב וכן בדה"י ב' ל"ד, אמרו לאיש
כו' הלמ"ד בקמץ הוא מפאת ה' הידיעה
ואות שאחרי' הוא א' וע"כ נקוד קמץ.
אולם הכלל הב' הנ"ל מצאנו כמה יוצאים
מן הכלל כמו בויקרא כ"ו ואתם תהיו
לי לעם נקוד הלמ"ד בשוא כעיקר דינו,
וכן במדבר כ"ד הנני הולך לעמי נקוד
הלמד בשו"א, וכן בשפטים י"א אנכי אהי'
לכם לראש, וצ"ל בזה כמו"ש מוהש"ז
הענוי בנה"ת שלו דלפעמים אותיות כל"ב
בשו"א באס"ך להורות על ענין כל דהו
או להבדיל בין ענין לענין או היכי דאיכא
למיטעי' להשוב שהפתח מורה על ה'
הידיעה ע"כ נשאר על דינו להנקד בשו"א
עי"ש. אמנם הוא לא הביא רק ב' מקומות
שנכתב הלמ"ד בשו"א והוא בראשית י"א
הלבנה לאבן, ובויקרא י"ג או בזקן. וע"כ
כתב שם דאתי' לדרשא. אולם באמת
מצאנו כזאת בדוכתי' טובא. וכמו בתחלת
בראשית למינו למינה למיניהם, וכמו כן
בפ' שמיני בעופות הטמאים, וכן בשמות
מ' פסוק ט"ו לדורותם. ועוד כהנה
בכמה דוכתי'. ובתלים קי"ד יהודה לקדשו
כו' יסוב לאחור כו' ובויקרא י"ג זיין

לטהרתו, ועוד שם פסוקי ט"ז י"ז ללבן,
ועוד רבות במקרא אשר לפי הכלל הנ"ל
יהי' היוצאים מן הכלל עודפים על
הנכנסים. אולם לדידי הוי לי לחלק בזה
בין בי"ת השמו"ש דבזה יקום כפי הכלל
הנ"ל ובין למ"ד השמוש דבזה ליתא הכלל
והטעם בזה דבי"ת השימוש י"ל ב' כוונות
או שפי' עם, וכמו הללוהו בתקע שופר
וכו' שפי' עם. או שפי' בתוך, וכמו וזבח
וצלמונה בקרקר, או בן הדד שותה
בסוכות שהביא הנה"ת הנ"ל. וע"כ חילק
בזה בעל מניח הלשון דהיכי שפי' עם
הוא נקוד בשו"א וכמו בקאפיטעל ק"נ
שהבאתי למעלה, וכמו כן במזמור הקודם
ישראל בעושיו כו' יגילו במלכם כו' ועוד
שם כמה כמותם. והיכי שפי' תוך נקוד
בפתח והם כל אותם שחשב בעל נה"ת
שם. זולת ויפקדם בטלאים שחשב שם
שפי' עם. אמנם באמת היא שגיאה, דשם
הב' נקוד בפתח מפאת הכלל א' הנ"ל
כי הט"ת הוא בשו"א. וע"כ נקוד הב'
בפתח, וא"ש. אך גם היכי שבי"ת השימוש
פי' תוך יש חילוק בזה בין היכי שהוא נפרד
או אס"ך ובין היכי שהוא באמצע וכמו
בשירת הים במים אדירים [עי' בעי' ברי"ף
פ"ה דמנחות כ"ג א') שנקוד הב' בשו"א.
וכן שם בהר נחלתך. והוא מפאת הסמיכות
כמבואר, אבל בלמ"ד השמוש לעולם הוא
בשו"א, זולת הב' כללים הנזכרים למעלה
אך מ"מ גם בלמ"ד הנה שהוא נקוד
בשו"א אפי' היכי שהוא נפרד או באס"ך
וכנ"ל, זהו היכי דליכא למטעי, אבל

היכי דאיכא למיטעי שהוא סמוך נקוד גם הלמ"ד בפתח להורות שהוא נפרד. וכאן כיון שלא בא למלאות אות הנחסר ע"כ אפי' אם האות שאחרי' הוא מאותיות אהחע"ר שאינן מקבלות דגש עכ"ז נקוד הלמ"ד בפתח, וכמו בכלל ה"א שגם באותיות אחהע נקוד בלמ"ד כמו הנקודה שאחרי' וכנ"ל, והמעיין היטב יראה שהוא נכון, ובזה א"ש מש"ה בישעי' ד' כל הכתוב לחיים בירושלים שנקוד הלמ"ד בפתח, דהם ליכא למימר ככלל ה"א הנ"ל שהרי החית הוא נקוד בפתח ולא בחטף, גם ליכא למימר ככלל הב' הנ"ל שהוא לה' הידיעה דא"כ הי"ל להנקד בקמץ שהרי החי"ת אינו מקבל דגש, אולם למ"ש למעלה א"ש שהוא נקוד בפתח להיות נפרד מתי' ירושלים שלאחריו, וכמבואר פי' ברש"י שם ודו"ק, עתה נבא לדברי הר"מ הנ"ל, והנה זה ידוע שהראשוני' קראו לקמץ פתח, וכמבואר ברש"י ברכות י"ג ב' ד"ה בלבד ושם מ"ז א' ד"ה חטופה ומעתה דברי הר"מ הם מדוקדקים מאד, דכאן בזכרנו לחיים ליכא שום טעם לשנות הנקודה משוא לפתח זולת עפ"י הכלל הב' הנ"ל, דכלל הא' מבואר דליכא כאן גם מ"ש למעלה להורות שאינו סמוך לא שייך כאן דליכא למיטעי בזה כלל ואין כאן רק הכלל הב' להורות על ה' הידיעה, וכמו"ש המגיה, וא"כ כאן שאות שאחרי' הוא חי"ת שאינו מקבל דגש צריך לנקוד הלמ"ד בקמץ וכנ"ל וזהו שכתב הר"מ שא"ל לחיים בפתח [רק בקמץ כנ"ל דבפתח ממש אין לספק בו כלל וכנ"ל. ובשאלת א' ט"ז ציין לעינים בפתח הוא עפ"י מסורה ובאמת הוא מהזרים] דא"כ הוי משמע לא חיים וכמו"ש בנדרים, וע"כ יש להשאירו על דינו העיקרי להנקד בשו"א וכנ"ל, ודברי הר"מ נכונים מאד. כ"ז לדעת המגיה דקאי על חיים הידועים כמוש"ש, אולם לדידי חזי לי דאין כאן חיים ידועי' דידוע שנחלקו בזה הפשטני' והמקובלים ז"א דקאי על חיי העוה"ז וז"א דקאי על חיים הנצחים לעוה"ב, ואני אומר דאלו ואלו דברי אלקים חיים, דידוע דלקדושי עליון חביב להם שעה אחת בחיי העוה"ז לעסוק בתורה ובמצות יותר מכל חיי העוה"ב. וכמו"ש רז"ל באבות פ"ד מי"ז, וגם בתלים י"ט הנחמדים מזהב כו' וזהו בקשתינו זכרנו לחיים הם חיים של העוה"ז אמנם באיזה חיים מפרש אח"כ באותן החיים אשר מלך חפץ בהם וחוזר ומפרש ביותר ביאור וכתבנו בס' החיים למענך כו' ור"ל שנהי' מעובדי ה' ולומדי תורתו, ומעתה לפי"ז מ"ש בתחלה זכרנו לחיים אין כאן חיים ידועים כי צריך באור לזה וכמו"ש אח"כ ד' מלך כו' וכנ"ל. וא"כ פשיטא דצריך להנקד בשו"א כדינו וכנ"ל ודו"ק, ומעתה דברי הר"מ ז"ל צודקים מכל צד וכמבואר לכל מעיין.

בקדושה ביוצר הי' מנהג אבותינו מעולם להמתין על הש"ץ בקדוש וברוך ובימינו נמצאו מתחכמים לפרוץ מנהג אבותינו ואינן ממתינין על הש"ץ בברוך, וטעמם שהוא שייך למעלה. משבחים

והאומרים, וע"כ אין להפסיק ביניהם. והטעם חלוש מאד, אמנם מנהג אבותינו מיוסד על אדני פז שתיקנו להמתין בקדוש וברוך על הש"ץ דידוע שנחלקו הפוסקים בדין זה אם יאמר קדושה זו ביחיד, וכמה מגדולי הפוסקי' ס"ל דאין לאומרה ביחיד. עס"י נ"ט, וע"כ תיקנו שימתינו כלן בקדוש וברוך על הש"ץ בכדי לאומרה בציבור, וכמו כן ראיתי בקדושה שבתפלה, שהי' הנהוג מקודם שיאמרו הציבור **נקדש** כו' עד ואמר, וממתינין עד שיאמר הש"ץ קדוש. ואז התחילו כלם לאמר קדוש כו' ועתה חדשים מקרוב באו **לסתור** המנהג הקדוש והאומרים מן נקדש עד ע"י נביאך וממתינין עד שיגיע הש"ץ לשם, ואז מתחילין וקרא כו' קדוש כו'. וטעמם כי התחלת הפסוק בקרא הוא וקרא כו', ואינן רוצין להפסיק באמצע הפסוק. והנה אפי' לפי טעמם החלוש הנ"ל. למה הם מפסיקי' באמצע הפסוק בסוף ויברך דוד, וממתיני' בנאמן לפניך על הש"ץ, והוא ג"כ באמצע הפסוק. אמנם באמת כיום רחוק דרכיהם מדרך האמת, כי מסורת הדין אין לציבור לומר כלל נקדש כו' רק הש"ץ יאמר נקדש כו' עד קדוש ואז יאמרו הציבור קדוש כו', כי קדושה זו אינה דרך סיפור קדושת המלאכים כמו"ש בקרא רק כעת אנחנו בעצמינו מקדישים אותו, וע"כ אם לא שמע קדושה בציבור כתבו שנקרא הפסוק כלו ויהי' כקורא בנביאים, אבל הקדושה שבציבור לא יהיה כקורא בנביא, רק אנחנו מקדישים אותו, וע"כ כתבו שלא יאמרו הציבור רק מן קדוש כו' רק האחרונים כתבו בשם האר"י ז"ל שיאמר ג"כ נקדש בלחש. ואח"ז נשתרבב לאמרו בקול, וכ"ז עד קדוש, אבל מקדוש ואילך הוא עיקר הקדושה שאנחנו מקדישים עתה, ולפי הנהגתם מחדש להתחיל מתחלת הפסוק הם מקלקלין עיקר הכוונה דמשמע שאינן רק קורין הפסוק כמו"ש בנביא, ואין הדבר כן וכנ"ל. ותו שהם סותרין מה שאמרו מקודם נקדש כו' כשם שמקדישים אותו כו' והיינו שמתחילין כלם יחד לומר קדוש, וכמו"ש בפי' הפסוק וקרא זא"ז כו', ועתה הם מתחילין מן וקרא כו' וע"כ אין לשנות ממנהג הקדוש שיתחילו כלם יחד לומר קדוש וכל המשנה ידו עה"ת:

בקדושה ע"י נביאך. בסידורים הישנים נקוד נביאך הא' בחט"ף פתח. ועתה בסי' החדשים נקוד הא' בסגול. והנה החילוק בין זה לזה כי נביאך בח"פ הוא לשון יחיד. ובסגול לשון רבים. [וגם אינו כלל גמור ואשכחן בסגול גם על יחיד שמות זיי"ן א' רק דשייך גם על רבים משא"כ בח"פ אינו רק על יחיד], והנה פסוק זה דקדוש כו' אינו רק בישעי'. וא"כ יותר ראוי לנקוד בח"פ. אך י"ל דפסוק בכ"מ הוא ביחזקאל. וא"כ י"ל דקאי על ב' הפסוקים. וע"כ ראוי לנקוד בסגול. ואפשר שזהו טעם שנקדו בסגול. אך לפי"ז לא א"ש מה שאמרו

על יד נביאך כו׳ וה״ל לומר על ידי נביאך כמו״ש במוסף ר״ה בפסוקי מז״ש. כיון דקאי על ב׳ הפסוקים הנ״ל. א״ו דלא קאי רק על פסוק ה״א שלא נאמר רק בישעי׳. וע״כ אמר לשון יחיד על יד, וא״כ ראוי לומר נביאך בת״פ וזה מבואר. והנה במוסף ר״ה בפסוקי מלכיות ז״ש בכלן יש לכל הפחות מב׳ נביאים כאשר המעיין יראה בעצמו. וע״כ א״ש מ״ש וע״י עבדיך הנביאים כו׳ לשון רבים. אולם מה שאני תמה על הנוסח באב הרחמים בשבת לפני תפלת מוסף שאמר ועל ידי עבדיך הנביאים כו׳ ולא הביא רק פסוק א׳ מיואל ונקיתי כו׳ וא״כ לא ה״ל לומר עי״ז מתחלה בלשון רבים רק בלשון יחיד. ואולי הי׳ בכתב יד עוד פסוקים וקצרו ודלגו בדפוס וכעין שכתב הת״ט על ענינים אחרים שקיצרו הרבה בדפוס ממה שהי׳ כתוב בכת״י. עוד י״ל דיואל הוא מתרי עשר שכתבום אכנה״ג כמו״ש בב״ב ט״ו א׳ ובהם הי׳ כמה נביאים כידוע ע״כ שייך שפיר לומר וע״י עבדיך הנביאים כתוב כו׳ אפי׳ על נביא א׳ מתרי עשר. וקאי על אכנה״ג שהם כתבום וכנ״ל ועי׳.

בסדור יעב״ץ בקדושת נעריצך. אחד הוא אלקינו כו׳. הארי ז״ל מנע לחזור ולומר אחד הוא כו׳ ודאי אסור. כ״ב ולענ״ד לפי הטעם שמבואר בד״מ [בשם א״ז] סי׳ רפ״ו מה שאומרים ק״ש זו בשביל שיצאו י״ח ק״ש עי״ש. א״כ הא ודאי שתקנו לומר ג״כ בשכ״מ [ועי׳ פסחים כ״ו א׳ התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי יש״ש] וכמבואר סס״י מ״ו ועי׳ שם בביאורי רבי כ״ע ס״ק ח״י ולפי״ז עלה בידינו מנהגן של ישראל כהוגן שהיו אומרים פסוק שמע שבקדושה זו בק״ר ופסוק בשכ״מ אמרו בלחש ואח״ז חזרו לומר אחד כו׳ [וביען כי סדרי תפלה לא הי׳ נמצא בידם אז. רק הש״ץ התפלל והוציא כלם. וכאשר אמר שמע אמר אח״כ בשכ״מ בלחש ולזה נשכח אח״כ לומר בשכ״מ ואין כאן אחד אחד יש״ש].

בברכה רביעית [נוהג] העולם לומר חננו בכל ימי השבוע בלא וא״ו רק במוש״ק אומרים בוא״ו. וראיתי באיר סי׳ קט״ו שכתב י״א חננו ולא וחננו שזה התחלה בבקשה כו׳ מיהו ברמב״ם איתא וחננו וכ״ה בכל הסידורים. וכ״מ בב״י סי׳ רנ״ד עכ״ל׳ וכ״ה בסידור ר״י יעב״ץ עי״ש. והטעם שכתב מתחלה שזה התחלה כו׳ אינו טעם כלל ומצינו כמה התחלות בוא״ו כמו ברכת המינים. וברכת בנין ירושלים. ובברכת התורה פסק בשו״ע סי׳ מ״ז לומר דוקא והערב בוא״ו. ואם יאמר בלא וא״ו הוי הפסק עי״ש במ״א. וע״כ גם כאן העיקר לומר לעולם בוא״ו וחננו וכמו שהסכימו הפוסקים הנ״ל.

בברכת המינים כתב המגיה [הוא נמא לנדא בסדור נהורא] שא״ל עושי רשעה, כי אדם אין צדיק כו׳, הנה שכן נדפס בספר מג״א בשם רבי׳ הגאון ז״ל בדיוקים בנוסח התפלה, עכ״ז לא אאמין שיצאו דברים אלו מפי רבי׳ הגאון ז״ל

ולדעתי הוא טעות גדול כי מש״ה אין צדיק כו׳ ר״ל חטא שוגג וכמו״ש ולא יחטא וכ״כ מהרש״א בחי׳ פ״ק דר״ה במאמר דג׳ ספרים נפתחים עי״ש. אולם רשע הוא גרע ממזיד והוא כעין מרד וכמו פשע וכמבואר ביומא לו ב׳. וכן בדוד הוא אומר כו׳ ועי״ש בח״א למהרש״א, נח״ו שנאמר ע״ז כי אדם אין כו׳ ובפ׳ חלק ק״א א׳ אמר זה רע״ק על ר״א עי״ש והרי הכתוב נוח ואומר מלאכי ג׳. והי׳ כל זדים וכל עושי רשעה קש כו׳ עי״ש, ול״א בברכות י׳ ע״א, רק דלא נאמר יתמו חוטאים כו׳ והיינו שוגגים, אבל הפושעי׳ עליהם נאמר שיהי׳ קש וליהט אותם כו׳. וכ״א ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים כו׳, וכמו״ש בר״ה י״ז א׳, נעתוס׳ שם ד״ה המינים ובע״ז כ״ו ב׳, ובלי ספק שלא יצאו דברים כאלו מפה קדוש של רבי׳ הגאון ז״ל.

אלו ימים שא״א אה״א כו׳ ועיו״כ, נ״ב זה טעות כי לעולם לא יחול עי״כ ב״ב וה׳. **במקום** דקדושה דשחרית אומר ולא תחללו כו׳ ברוך כ׳ ה׳ ממקומו. כשעלה כו׳ ומן ימלוך עד הללויה נמחק ונ״ב עי׳ בביאור הגאון ז״ל סי׳ נ״ט סס״ק ה׳.

אין הכרע אם שמיה מלא י׳ או חסר כי לדעת כו׳ והאבודרהם נ״ל מלא נ״ב דעתו להיפך.

בסידור נהורא השלם דפוס ווילנא והורדנא שנת תקפ״ז כתב המגיה [הוא ר׳ נמח לנדא] בד׳ יו״ד א׳ ע״ד תוס׳ ברכות מ״ט ב׳ [ד״ה נברך כו׳ ול״ג נברך לאלהינו] שכתבו שני כתובים א׳ נתמי׳ י״א, והב׳ דה״א כ״ט עי״ש, והנה תוס׳ שם כתבו שכ״ה בסדר רב עמרם. וכ״ה בתרי׳ ורא״ש שם וכ״ה בטוש״ע סי׳ קנ״ב וכן הסכימו כל האחרונים, ועי׳ בלבוש שם שהאריך קצת בזה. ואיך נאמר שנעלם מכל הני רבוותא שני מקראי קודש, אולם באמת לא נעלם מהם שום דבר, והמגיה לא ידע במילי דברכות ולא כלום, וכמו״ש בס״ד, ומקודם אומר דמ״ש מקרא דנחמי׳ בפשיטות לק״מ לפימ״ש. הב״י בקנ״ב עמ״ש הטור שם שא״ל בלמ״ד דהטעם הוא כמו שיתבאר בסמוך שא״ל למי שאכלנו כו׳ עי״ש ושם בנחמי׳ ליתא לטעם זה כמבואר למעיין, ובזה א״ש מ״ש הט״ז שם סק״ב על הב״י עי״ש. אך מ״מ אכתי יקשה מהכתוב הב׳ בדה״א כ״ט וכנ״ל. אומנם כאשר נבאר היטב שרש ענין הברכות יתבאר לנו דלק״מ. הנה בעיקר ענין הברכות נחלקו בזה חכמינו ז״ל, דעת הרא״ה בחינוך פ׳ עקב, ששרש הברכות הם ענין שבח והודאה לשמו, ואין לפרשו על ענין תוספת, כי איננו צריך לשום תוספת חלילה כי הוא אדון על הכל עי״ש באורך, וכ״ה דעת הרי״א בספרו העקרי׳, אולם רבי׳ בחיי שם בפ׳ עקב כתב שאינן ענין הודאה רק תוס׳ וריבוי עי״ש, וכ״כ הרשב״א בעי׳ פ״ק דברכות פסקא כ״ז, ועי״ש בדברי הכותב שהאריך בזה ועי״ש בס׳ אי׳ הים לה״ה **דסלאניס** שהאריך ג״כ בזה. **ורבי׳** הגאון מהרי״ת ז״ל בספרו נפ״ה שער ב׳ האריך הרבה בזה מפ״ב ואילך

עי״ש. אמנם בקונר מלין אומר, כי אלו ואלו דברי א״ח. וענין הברכות הם שבח והודאה גם תוס׳ ורבוי׳ והכוונה בזה׳ כי ע״י מעשי האדם תלוי׳ כל התקשרות העולמות מהעוה״ז עד עולם העליון׳ ועי״ז שאנו מוסרים כל ענינינו להבורא ית״ש ושהוא משגיח על כל׳ ואת כל אשר בידינו הכל מידו נתנו לנו׳ עי״ז אנו מפרסמים השגחתו ואלקותו׳ על כל. ועפי״ז נתרבית השפע בעולמות העליונים ע״י התחברותו להם׳ וכמו״ש רז״ל כשישראל עושים רש״מ מוסיפין כח בפמלי׳ של מעלה כמש״ה ועתה יגדל נא כו׳ וממילא עי״ז נתוסף ונתרבית השפע למטה משפע ברכה העליונה כי כל העולמות כלם קשורים זב״ז. וע״כ אמרו חז״ל לעולם יסדר אדם תהלה שבחו של מקום ואח״כ יתפלל. והיינו מתחלה ירבה האורות הקדושות למעלה׳ ואח״כ יראה להורידם למטה׳ אך בזה אין יד כל אדם שוה. כי מי שי״ל התחברות יותר אל הקדושה הוא מוריד השפע למטה ממקום גבוה יותר וזה עולה מעלה מעלה עד שמרע״ה הוריד הסיבה העליונה למטה. והמעיין היטב בדברי חכמי אמת יבין הדבר לאשורו. ומעתה נתבאר לנו מ״ש תוס׳ והפוסקים לחלק בין לשון שבח והודאה לברכה׳ כי ענין השבח וההודאה להגדיל הקדושה למעלה ולהוסיף כח בפמלי׳ של מעלה כנ״ל׳ וע״כ אמר הכתוב גדלו לה׳ כו׳, אך זהו כשאין אנו רוצים רק לשבח ולהלל לשמו. אבל כשאנו רוצים להתפלל לפניו להוריד השפע למטה וכמו שהוא ענין ברהמ״ז וכמו״ש רבי׳ בחיי שם. א״כ בכאן נ״ל בלא למ״ד שהרי עתה כוונתינו להוסיף ולהרבות לנו מהקדושה שלמעלה׳ ובזה תבין ג״כ מ״ש תוס׳ ברפ״ק דפסחים ועיד בכ״ד לחלק בין הברכות יש מהן שהן ברכות השבח ויש שהן ברכות המצות והיינו שבברכות השבח אין הכוונה דרך תפלה להוריד לנו הקדושה למטה׳ רק אדרבה להיפך הוא. שאנו נותנין שבח והודאה לשמו על אשר בחר בנו לו לעם׳ משא״כ בשארי ברכות הגם שהם ג״כ שבח והודאה. אמנם הם ג״כ דרך תפלה ובקשה שע״י׳ מצוה זו תתרבה הקדושה למטה וכאמור והבן היטב בכ״ז׳ והנה בדה״א כ״ט אמר דהמע״ה לכל הקהל ברכו את ד׳ כו׳ ואח״ז כתיב ויברכו כל הקהל לד׳׳ ולמה זה שינה הכתוב ממה שהתחיל׳ אמנם לפי האמור למעלה א״ש׳ דידוע מ״ש דבמעשי ידיו של דהמע״ה לא שלטו זרים בהם׳ והטעם דבעת שנדב זאת התקדש והתחבר אל הקדושה, עד שהוריד הקדושה מלמעלה למטה וחלה על נדבתו וע״כ לא יכלו זרים לשלוט, וכמו״ש במרע״ה שלא שלטו ידי זרים במשכן ובאוה״מ שעשה במדבר. והוא ג״כ מטעם הנ״ל וכנ״ל, וע״כ אמר דהמע״ה לכל העם שגם הם יתקדשו ויטהרו לפני ד׳ בעת נדבתם למקדש, וע״כ אמר ברכו את ה׳ אלקיכם, היינו דרך תוס׳ ורבוי, שתחול הקדושה על מעשי ידיהם ולא יוכלו זרים לשלוט בהם. אמנם הם לא עשו כן רק שברכו לד׳ היינו שנתנו שבח והודאה לד׳

על שזיכם לתן נדבות לבית מקדשו. אבל לא כוונו לתוס' וריבוי להוריד הקדושה למטה וע"כ שלטו זרים במעשי ידיהם וא"ש, ומעתה תו לק"מ מהכתוב הזה ע"ד תוס' וסי' ואדרבה לפי האמור מכאן ראי' לדבריהם וכנ"ל. ומעתה תו לק"מ בפשיטות ג"כ מהאי קרא דנחמי', דשם ג"כ פי' ענין שבח ששבחו והללו לאנשים המתנדבים לדור בירושלים, וא"ש הכל על נכון ודיק היטב בכל האמור למעלה גם תעיין בספרי ק"א, ואז תבין:

בקדיש, כתב המגיה [הנ"ל] לומר יתגדל כו' בפתח הע"פ. ושכן הסכימו ד' מדקדקי', אמנם ראיתי ב' מדקדקים גדולים שהסכימו להיפך לומר בצירי הא' ראשון לראשונים הוא רש"י ז"ל בלקוטי פרדס שלו והב' הוא רבי' הגאון ז"ל בהנהגות שלו הסכים לדעת רש"י לומר בצירי ומ"ש המגיה הנ"ל לעיין בספר שיח יצחק ובפתיחה לכל נדרי להרו"ה טעמם ונימוקם, ספר ש"י אין אתי, ודברי הרו"ה שם ראיתי, והנה טעמו כי בלשון ארמי לא תמצא לעולם עיי"ן הפעל בצירי כשבא הס"פ בפתח, והביא לזה כמה ראי' מדניאל ועזרא ובתרגומים עי"ש. ולפי"ז גם הוא ל"א רק בלשון ארמי, אבל בלה"ק ודאי ימצא ע"פ בצירי. ואפי' הס"פ בפתח והא ודאי כ"ה וכמו"ש בישעי' ס"ה פסוק ט"ז, המתברך כו' יתברך כו' הכל בצירי וכן בדניאל י"א פסוק ל"ו ויתרומם ויתגדל כו' בצירי הע"פ וכן במלכים א' כ"ג פסוק למ"ד התחפש כו' וכ"ה בדהי' שם, ועוד כמה דוכתי' טובא. ומעתה אומר דדבריו לא יצדקו רק בקדיש שנתקן בלשון ארמי, אמנם יקשה למה זה נקד בשארי מקומות הע"פ בפתח כמו ברכת יוצר אור תתברך צורינו כו' וכן בתפלת י"ח בברכת מודים ועל כלם יתברך ויתרומם כו', וכן בעל הכל שקודם קריאת התורה בכלם נקד הע"פ בפתח, והרי שם בלה"ק, וצריך לנקוד בצרי וכמו"ש למעלה, אמנם באמת גם בקדיש שגג בזה, וסבר שגם הני תיבות יתגדל ויתקדש הם בלשון ארמי, וז"א דלשונות של שבח נתקן בלה"ק ולא שינו ללשון תרגום וכמו"ש הרד"א והביאו בב"י באו"ח סי' נ"ו עי"ש. ועב"י שם אח"ז הביא בשם שיבולי הלקט שכתב דיש בקדיש יו"ד לשון של שבח, יתגדל ויתקדש כו' עי"ש, וא"כ הרי לשון זה נתקן בלה"ק וע"כ יש לאמרו בצירי. וכמו"ש רש"י ורבי' הגאון ז"ל. שוב ראיתי בהנהגות רבי' הגאון ז"ל שכתב שיאמר בצירי כי הוא לשון עברי עי"ש. וזה מבואר כמו"ש.

שם בקדיש בחייכון וביומיכון ובחיי כו'. זה כמה חתרתי לידע הכוונה בזה מה הוא חייכון ומה יומיכון. ותפשתי בספרים בזה ולא מצאתי באור נכון. ומה שנ"ל בזה. דהנה יש אדם שהוא מאריך ימים. אולם אין הימים שלו רק של חבירו. וכמו"ש בחגיגה ד' ה'. אי איכא צו"מ כו' מוסיפנא לי' כו'. וכן דהמע"ה מצד עצמו לא הי' לו חיים כלל רק נתנו לו

משנות אדה"ר כידוע מעתה אם יאמר בחייכ' לבד הי' אפ"ל שיהי' בחיים אבל אינו מוכרח שיחי' בימים של עצמם, רק מה שנוסף להם משל אחרים. וא"כ לפי"ז יעדרו אחרים מבי' ח"ו לז"א שיתגדל שמו ית' בחייכון וביומיכון, וא"כ יהי' בחיי דכל ב"י כו' ועפי"ז יש לבאר ג"כ מ"ש ביקום פורקן כו' יפיש חייהון ויסגי יומיהון כו' ועי' תרגום של פרו ורבו, וברש פי' בחוקתי על פסוק והפרתי אתכם כו' וד"ל, ומ"ש בעגלא ובזמן קריב הכוונה הוא שיגאלנו בקרוב וגם שתהי' הגאולה בחיש ומהר והיינו שלא יהי' חבלי משיח וכידוע.

בסליחות שני תנינא וכן במחזור בנעילה בפזמון ד' ד' כו' אנו לי' כ"ב משתחוים, ועיניגו לי' כ"ב מיחלות עי' סוכה כ"ג ובפי' המשנה להר"מ שם. **שם** ובזכות שלשת אבות כ"ב עתוס' שבת כ"ה א' ד"ה ושמואל (ולכן נ"ל ובברית יש"ש).

ביוצר פ' פרה ד"ה אין לשוחח כו" המת בבית אינו מטמא, כ"ב פי' הולד בבטן אשה, כ"פ בתשו' הרא"ש כלל למ"ד.

במחזור במוסף ר"ה וש"ת כהלכתם כ"ב לענ"ד נ"ל כאמור מלבד כו' ונתבטלו כל הקושי' שנתקשו בזה ועי' ודו"ק, או יאמר ונאמר מלבד כו' ולכאורה יראה דהכי עדיף טפי עי' בתוס' דר"ה ודו"ק. גם במוסף יו"כ כ"ב נ"ל כאמור כו' וכמו"ש במוסף ר"ה.

בנעילה באתה הבדלת כו' מן כי אתה כו' עד אלא אתה נמחק. **שם** מקודם מרובים נ"ע כו' תולה ארץ על בלימה כאן נמחק אל מלך יושב וצריך לאומרו בין בלילות, ובין קדוש.

בסדר קרבן פסח אין זורקין כ"ב שוחטין כו' ויזרקו את דמו, כ"ב ואם שחטו קודם לתמיד כשר ואם אחר ששחטו הפסח נשחט התמיד ממרסין בדם כו'.

בסדר ר"י זעבן דף קכ"ח, כך היתה עבודת קרבן מוסף חג הסוכות כו' ושמר שזכה בשעיר שחטו. כ"ב הקדים השעיר מפני שהוא חטאת וקודם לעולה אמנם זה טעות, ונעלם ממנו ש"ס ערוך בזבחים ד' נדיק ע"ב וכ"פ הר"מ בפ"ט מ"ה תמידין ומוספין ה' זיין עי"ש.

אמר המעתיק אמרתי להגיד פה מה שקשה לי. הנה בעת הגבהת התורה יאמרו הציבור פסוק וזאת התורה כו' דכתיב בואתחנן עפי' ד' כו' שהוא בפי' בהעלותך ולדעתי אין להם פי' ושייכות כלל, ובאמת א"ז הגאון ז"ל לא אמר רק עד לפני ב"י, וע"פ ד' כו' לא אמר והנראה לי בזה, הנה לפנים בעת הי' המנהג שההגבה הראה התורה לציבור כמנהגינו עתה, ובהראותו אמר וזאת התורה כו' עד לפני ב"י אז ענו הציבור אחריו עפי' ד' כו', וכן נכון והמדפיסים הראשונים לא רשמו מה ששייך להגבה ומה לציבור, ולזה נשתרבב המנהג שיאמרו כלם הכל, ולדעתי הוא טעות גדול.

בקדיש דרבנן אמר במקום להון ולכון לן ולהון שלא להוציא א"ע מן הכלל.

הג"ה על ס' מעשה רב להגר"א

באות קל"ח ה"א א"ה רק כשמברכין ר"ח סיון אומרים אותו כנ"ל. שם אות קנ"ט, בט"ב אינו אומר הש"ץ בחזרת הש"ץ עננו כנ"ל.

הדרת קודש

הדרן ב.

אמנם כן, אחר עיוני בזה ראיתי כי עדן לא נתיישבו דברי הר"מ על נכון דהא לפימ"ש למעלה, אין לחלק כלל בין מנוה לעולה לחובה, דאם נאמר דאימעיט למנוה ממילא אינו עולה לחובה, ואם עולה לחובה ממילא לא איִמעוט אף ממנוה כנ"ל, והרי בר"מ בפ"ד מ"ה מע"ק מבואר להיפך שכתב דלמנוה בעיי שישחוט לשמן דוקא רק בדיעבד עולה לחובה בשתם, הנה מבואר דס"ל דיוקרא דזבח שלמים ממעטי' סתמא ממנוה ועכ"ז עולה לחובה ונסתר סברתינו הנ"ל והדק"ל מנ"ל דמתעסק פסול בדיעבד, ודילמא אתא קרא דלרצונכם להורות דאינו עולה לחובה וכנ"ל באורך, אשר לזאת שמתי לבי לעיין עוד בזה, וזה אשר עלתה במצודתי ביסוד דברי הר"מ הנ"ל, הנה בריש חולין תנן הכל שוחטין וכלן ששחטו כו'. ואמרי' ע"ז בש"ס י"ב ב' מאן תנא דלא בעי' כוונה לשחיטה אמר רבא ר"נ היא כו' ובדי' ל"א איפלגו רב ור"י בטבילת נדה דרב ס"ל דא"צ כוונה ור"י ס"ל דצ"כ ושקלי' וטרי' טובא, ומסקי' דטעמא דר"נ דלא בעי כוונה בשחיטה הוא מטעם דאדגלי' קרא מתעסק בקדשים דפסול מכלל דבחולין כשר, ורבנן אמרי נהי דלא בעי' כוונה בחולין כוונה לזביחה [פי' תוס' להתירה בזביחה זו] לאחוי' בעי' כוונה [כי' תוס' לאתוי' סיי'] אמר רבא בהא זכינהו ר"נ לרבנן מי כתיב ואתכת וזבחת כתיב אי בעי כוונה לאתוי' אפי' לזביחה נמי ליבעי' כו' עי"ש ומהראוי לעיין איך ס"ל להני תנאי בכל המנות כלן אי נ"כ או לא, דאי ס"ל דמנות נ"כ א"כ יקשה מ"ש מנות שחיטה מכל המנות כלן דכולהו בעי כוונה ושחיטה לא בעי כונה ואפ"ת דס"ל דכל המנות לא בעי כוונה אכתי יקשה לר"נ דס"ל דאפי' מתעסק כשר בשחיטה. והרי בכל המנות פסלי' מתעסק אפי' למ"ד דמנות אנ"כ כמו"ש בר"ה כ"ב ב' ול"ג ב' עי"ש. וראיתי בחי' הר"ן לחולין שם שכתב בשם הרמב"ן דפלוגתא זו דשחיטה וטבילה לא תלי' בפלוגתא דמנות אם נ"כ דטבילה ושחיטה לאו מנות הן אלא מכשירין ובהא פליגי למר מכשירין קילא ממנות ולמר חמירי אבל במנות גופייהו לא איירי כלל עי"ש.

אמנם גם לדבריהם אכתי תיקשי על רבא דאמר בהא זכינהו ר"נ לרבנן כו' ומאי קושי' והא חזינן בשארי מנות דאפי' למ"ד דלא בעי' כוונה לנאת, עכ"ז מתעסק פסול וכמו"ש בר"ה שם. דהיכי שאינו מכוון לתקיעה כלל פסול עי"ש, מעתה אין לתמוה על רבנן אי ס"ל דגם במכשירין הדין כן, דלא בעי כוונה להתירה

בזביחה זו דזה מיקרי כוונה לצאת. דלא בעי' בכל המצות, אולם כוונה לאתוי' הי' בעי' דאל"כ הוי מתעסק ופסול, ואיך אמר רבא בהא זכינהו, ולכאורה הי' אפ"ל ביישוב זה, דהנה בסוכה מ"א ב' במתני' ארי"ו יו"ט הא' של חג ושבת והוציא את הלולב לר"ה פטור כו' ופרכי' בש"ס שם מ"ב א' הא מדאגבהי' נפיק בי', אמר אביי כשהפכו כו' עי"ש. וכתבו תוס' שם בד"ה אמר אביי דמוכח מכאן דס"ל דמצות אצ"כ עי"ש וכ"כ בר"ן שם, ולכאורה יקשה לפי"ז הא בפסחים קי"ד ב' מסקי' דריב' ס"ל דמצות צ"כ עי"ש, וכאן בסוכה עסקי' אליבא דרי"ו וא"כ מאי פריך הא מדאגבהי' נפיק בי' הרי רי"ו ס"ל דצ"כ, וי"ל ביישוב זה, עפימ"ש הר"ן בפ' בתרא דר"ה אהא דתנן דמתעסק לא יצא דהגם דתוקע לשיר יצא למ"ד מצות אצ"כ ש"ה שאינו מכוון למצוה אחרת, משא"כ מתעסק דמתני' שמכוון למצוה אחרת לחנך התינק גרע טפי, וכמו"ש בפ"ק דזבחים דמינה מחריב בה דלא מינה לא מחריב בה עי"ש ולפי"ז י"ל דלעולם ס"ל לרי"ו דמצות אצ"כ ומה דס"ל בפסחים שלא יצא בחזרת בטיבול ראשון ש"ה שכיון למצוה אחרת והוא לצאת ידי חובת טיבול ראשון ודמי לתוקע לחנך התינוקת דלא יצא כנ"ל. אבל היכי שאינו מכוון למצוה אחרת גם רי"ו מודי דיצא ועי"כ פריך שפיר בסוכה הא מדאגבי' נפיק בי'.

ומעתה א"ש ג"כ קושי' רבא בחולין ע"ד רבנן דר"כ דהא דפסלי' בר"ה מתעסק זהו במתכוון למצוה אחרת משא"כ כאן שאינו מכוון לשום דבר עדיף כמו"ש הר"ן כנ"ל. אמנם באמת הוא טעות, דהא בהדי' אמרי' בר"ה כ"ח ב' דאפי' למ"ד אצ"כ עכ"ז לא יצא במנבית נבוחי עי"ש הנה מבואר דכל שאינו מתכוון לתקיעה כלל לא יצא לכ"ע. ודברי הר"ן הנ"ל אינן רק כשמכוון לתקיעה, דבזה יש חלוק אם הוא מכוון לתקיעה דרשות כמו לשיר וכדומה יצא. ואם הוא מכוון לתקיעה דמצוה כגון לחנך התינוק לא יצא. אבל אם אינו מכוון לתקיעה כלל לא יצא לכ"ע אך מ"מ הך דסוכה אפשר ליישב כנ"ל, דשם בהגבהה זו שנוטל הלולב ה"ה מכוון למצוה זו. דנטילת לולב. שהרי הוא נוטלו לילך אבל בקי ללמוד איך נוטלין לולב וא"י שבהגבהה זו כבר יצא י"ח נטילת לולב, וא"כ י"ל דבכה"ג יצא לכ"ע ודמי למ"ש במנחות מ"ט א' דכבשים לשם כבשים עלו לבעלים לכ"ע, רק בעקירה בטעות נחלקו שם וגם בזה קיי"ל הוי עקירה ועי' כריתות י"ט ב' ו"כ א', עי"ש (ומ"ש תוס' ור"ן בסוכה דמכאן מוכח דס"ל דאצ"כ יבואר להלן בס"ד) ומעתה הדק"ל אהא דאמר רבא בחולין בהא זכינהו כו' דהיכי שאינו מתכוון כלל לאתוי' כמו בהפיל הסכין וכדומה, הטיב מתעסק ופסול בכל המצות אפי' למ"ד דאצ"כ וכנ"ל. עוד יש להקשות עפ"ש הרמב"ן והר"ן הנ"ל די"ל דמכשירין חמירי מגוף המצוה. דא"כ איך אמרי' בזבחים ד' ב' שקולין הן ויבואו שניהם

ע״ש, והרי שחיטה וקבלה אינן רק מכשירי מצוה וזריקה היא גוף המצוה, וא״כ יותר מסתבר למילף קבלה משחיטה ולא זריקה, ואם נאמר דדוקא בחולין כתבו הרמב״ן והר״ן דשחיטה חשיב מכשירי מצוה משום דאיבעי׳ לא שחיט, משא״כ בקדשים שמחוייב לשחוט הוי שחיטה נ״כ גוף המצוה, אך אם הדבר כן א״כ יקשה הא דאיירי בחולין שם בטעמא דר״כ דמתעסק כשר בחולין ומדגלי קרא בקדשים לפסול ומה זו ראי׳ אדרבה בחולין ודאי פסול דהוי מכשירי׳ משא״כ קדשים דהוי גוף המצוה הו״א דכשר ע״כ אינטרך קרא לפסול אף בקדשים. ולמה הוצרכו בש״ס שם לדחוק אליבא דרבנן לדחות טעמא דר״כ ורבא אמר דאינה דקיי כלל והרי לפי מה דס״ל לרבנן דמכשירי׳ חמירי וכמו״ש הרמב״ן והר״ן כנ״ל, אין כאן ראי׳ כלל מקדשים כנ״ל.

גם גוף הסברא שנאמר דמכשירי׳ חמירי מגוף המצוה, הם דברים סתומים ואין לזה שום טעם וסברא כלל. אמנם מה שנ״ל בבאור דבר זה הוא כמו״ש בס״ד. הנה בעיקר הדין אי מצות צ״כ נחלקו בזה בש״ס ספ״ג דר״ה. ונחלקו בזה הפוסקי׳ בפסק הלכה, הרי״ף והרי״ו פסקו כמ״ד דצ״כ, יהבעה״מ והרשב״א וסי׳ פסקו דאצ״כ, וטעמם בזה דהכי אסיק רבא דלצאת לא בעי כוונה והרמב״ן במלחמות שם כתב דרבא לא אמר זה רק לפרוקי לדרבה, ולי׳ לא ס״ל הכי כו׳ ע״ש, והנה מלבד רב הדוחק בזה

דבשלמא אם הייני מוצאין במקום אחר דס״ל לרבא דצ״כ שפיר נוכל לומר דהא דאמר רבא הכא דלצאת לא בעי כוונה אינו רק אליבא דרבה ולי׳ לא ס״ל, אמנם מאחר שלא מצאנו דרבא ס״ל דצ״כ מה״ת נאמר דלי׳ לא ס״ל כרבה. אדרבה סתמא דמילתא משמע דכן ס״ל דלא בעי כוונה אך לכאורה אפשר להוכיח דבע״כ ס״ל לרבא דאצ״כ דהנה תוס׳ בב״מ וא״נ ב׳ ד״ה קפן הקשו דליבטל ברובא. וסיימו דאי״ל שלא נשאר בעדר רק אחד דלבון לתוכו לא משמע הכי ע״ש, ולכאורה דבריהם תמוהין דבלא״ה א״א כלל לומר דאיירי שלא נשאר בעדר רק אחד דהא בבכורות נ״ט א׳ אמר רבא יו״ד מאליו הוא קדוש, וא״כ כשיצאו תשעה ולא נשאר בדיר רק אחד הרי הנשאר בדיר הוא מעשר, וכשקפץ א׳ מן המנוין לתוכן הרי חולין ומעשר מעורבין זה בזה, ואיך תני כלן פטורין, דמשמע גם אותן שבדיר וז״א, ולכאורה היא תמיהא רבתא.

ומה שנ״ל בישוב זה דתוס׳ ס״ל דדין זה אי עשירי מאליו קדוש תלי׳ בדין זה אי מצות צ״כ דאם נאמר דמצות אצ״כ נתקדש היו״ד מאליו כשנשאר בדיר, אמנם אם נאמר דצ״כ לא נתקדש העשירי מאליו עד שיכוון לקדשו, ומעתה י״ל דרבא לטעמי׳ דס״ל דמצות אצ״כ וכמו״ש תוס׳ בסוכה. ע״כ ס״ל דעשירי מאליו קדוש.

אמנם כבר ידוע דאיכא פלוגתא דתנאי בזה וכמו״ש בספ״ג דר״ה ובפסחי׳

קי"ד ב', וא"כ י"ל דתנא דמתני' דקתני א' מן המנוין כלם פטורים אתא כמ"ד דנ"כ דהשתא שפיר י"ל שלא נשאר בעדר רק אחד ועכ"ז לא נתקדש מאליו כ"ז שלא הקדישו בעליו וכנ"ל, אך לפי"ז יקשה על הפוסקים דמנות נ"כ בתרתי, חדא דהא רבא ס"ל דאנ"כ וא"כ יש לפסוק כרבא ותו דהא קיי"ל בהך דבכורות כרבא דעשירי מאליו קדוש, וכמבואר בדברי הר"מ בפ"ח מ"ה בכורות ואיך פסק דמנות נ"כ, ולפי האמור ב' הפסקים הנ"ל סתרן אהדדי. אמנם נראה דהנה בסוף בכורות בשליח שטעה פליגי רפ"י משמי' דרבא עם רפ"א, דרפ"י משמי' דרבא אמר קרא לט' יו"ד קדוש לי"א יו"ד אינו קדוש ורפ"א אמר אפי' קרא לי"ט יו"ד אינו קדוש דא"ל לתקוני שדרתיך כו' והנה בטעמו של רבא שחולק בין ט"ית לי"א כתב רש"י דבט"ית לא מפסיד לי' דאוכלו במומו, משא"כ י"א מפסידו חזה ושוק דשייך לכהנים, וכ"כ תוס' שם בטעם הא' והוא באמת טעם תמוה דהא אפי' בפחות משתות אמרי' בשליח דבטל מקח די"ל לתקוני שדרתיך כו' וכ"ש כאן שהפסידו הרבה שאסור בגיזה ועבודה וגם א"י לאכלו בלי מום ומי יודע אם יפול בו מום כלל, והנראה מלשון תוס' דגם לדידהו לא מסתבר להו טעם זה, וע"כ כתבו עוד טעם אחר בזה. והוא דבטית עדן לא נגמר שליחותו. משא"כ בי"א כבר נגמר שליחותו ביו"ד דמאליו הוא קדוש עי"ש. אמנם לפי טעם זה נ"ל דלית לי' לרבא כלל הטי' דלתקוני שדרתיך כו' והוא תמוה דרבא בעצמו אמר לה"ט בקידושין מ"ב ב' עי"ש.

אולם נראה, דהנה בכתובות ד' ק' א', אמר רבא דשליח כדייני' עי"ש היטב בסוגי', ובתוס' שם ד"ה רבא וד"ה מ"ש. והעולה משם דרבא ס"ל דבמידי דעביד למיטעי אמרי' גם בשליח דהמעשה קיים רק במחוייב לשלם מה שעיות עי"ש, ועי' בב"מ ס"ג ב' במאן דיזיף זוזי ואשכח טופייתא אמרי' דבכדי שהדעת טועה תלי' בטעות. וער"מ פ"ד מ"ה מלוה הלכה יו"ד ובלח"מ שם דבאחד דרך לטעות, היינו אם מנה לאחדים עביד למיטעי בחד זוזא, ואם מנאן בחמשה חמשה או עשר עשר דרך ליטעות בחד חמש או בחד עשר ולא יותר עי"ש ולפי"ז א"ש כאן במ"ש רבא דאם קרא לט"ית יו"ד שהוא קדוש דכיון דבחד דרך לטעות, המעשה קיים במידי דעביד למטעי לרבא וכנ"ל, אך לפי"ז תו א"א לומר דהטעם די"א אינו קדוש משום דכבר עבדי' לשליחותי' כמו"ש תוס'. דכיון דס"ל לרבא דבמידי דעבידי למיטעי נעשה שליח גם לטעות א"כ שוב דמי השליח לבעה"ב עצמו במידי דעבידי למיטעי, לענין זה דהמעשה קיים וכנ"ל. [ותו דהא תינח אם לא הי' צריך רק לעשר מעשר אחד. אבל אם הי' כ' או למ"ד כבשים בעדר א"כ לא גמר שליחותו עד שיעשר כלן. ואם קרא במעשר א' לי"א יו"ד ה"ה קדוש לטעם התוס' ואיך פסיק רבא בסתימות דאינו

קדוש] : ולכאורה הי׳ אפ״ל דמ״ש רבא ולי״א יוד קאי אלמעלה. והוא שאחר שקרא לט״ת יו״ד חזר וטעה וקרא לי״א יו״ד דהשתא טעי שתי טעיות וזה אין דרך לטעות כמ״ש למעלה בשם הלח״מ וע״כ אינו קדוש, דבמידי דלא עבידי למיטעי גם רבא מודי דהמעשה בטל וכמבואר למעיין היטב בסוגי׳ דכתובות שם. אמנם באמת א״א לומר כן. דלפי״ז יקשה דאשמועי׳ רבא בקרא לט״ת וי״ד דקדוש דלא הוי פסידא כל כך כמ״ש רש״י ותוס׳ הו״ל לאשמועינן רבותא יותר דאמינן אפי׳ קרא לי״א יו״ד ג״כ קדוש. והכי הו״ל למימר קרא לי״א יוד קדוש׳ קרא לטית יו״ד ולי״א יוד אינו קדוש, א״ו דס״ל לרבא דלעולם י״א אינו קדוש, ואפי׳ לא קרא מקודם לט״ת יו״ד׳ והדק״ל מ״ט אינו קדוש וכנ״ל, אמנם נראה ליישב זה עפ״י דעת הר״מ והי׳ דדין זה דעשירי מאליו קדוש. הוא אליבא דכ״ע ואפי׳ למ״ד דמצות צ״כ דכך גזר הכתוב דהנשאר בעשירי נתקדש מאליו וכמו בבכור, אך הנ״מ בזה בין אם נאמר דמצות צ״כ. או אצ״כ. הוא לענין אם קיים הבעל מצוה זו דהפרשת מעשר בהמה אם קרא ליו״ד ט״ת דלמ״ד מצות צריכות כוונה. הגם שנתקדש היו״ד מאליו עכ״ז הוא לא קיים מצוה זו מאחר שלא כיון לקדשו שהרי קראו ט״ת ודמי לכסוי הדם׳ אם כסהו הרוח דאינו חייב לכסות ועכ״ז הוא לא קיים מצוה זו דכסוי כיון שנכסה הדם מאליו וכמו כן בקדשים אם כיון לשם זבח אחר. שהקרבן נתקבל על המזבח בהכשר. אמנם לא עלה לבעלים לשם חובה׳ וה״ה כאן העשירי נתקדש מעצמו והוא לא קיים המצוה אמנם אם נאמר דמצות אצ״כ כיון שיצא היו״ד. אפי׳ קראו ט״ת נתקדש בקדושת מעשר. וגם הוא קיים המצוה של הפרשת מעשר בהמה.

ומעתה לפי״ז בהך דרבא שקרא השליח ליו״ד ט״ת ולי״א יו״ד. אם נאמר דמעשה השליח קיים. א״כ הוי מעוות שלא יוכל לתקן. דכבר נתקדש היו״ד והוא לא יצא י״ח המצוה כנ״ל׳ וע״כ ל״א רבא בכתובות דשליח כדייני׳. רק דהמעשה קיים אבל השליח מחוייב לתקן העיות. משא״כ כאן דא״א לו לתקן העיות גם רבא מודי די״ל לתקוני שדרתיך כו׳. והמעשה בטל וגם היו״ד לא נתקדש וכ״ש הי״א וא״ש. ומעתה לפי״ז מוכח מכאן דרבא ס״ל דמצות צ״כ ומעתה בע״כ צ״ל כמ״ש הרמב״ן במלחמות דמ״ש רבא בר״ה דלצאת לא בעי כונה. ל״א זה רק לפרוקי לדרבה ולי׳ לא ס״ל. אך לפי״ז יקשה. דהא מהך דבכורות מוכח דאפי׳ היכי שהיה מכוון לקיים מצוה זו רק שעפ״י טעות לא כיון בשעת עשיית המצוה לשם המצוה ג״כ **לא יצא**. וכמבואר למעלה. ומעתה הדק״ל בהך דסוכה י״ב א׳ דאיכא שם דרבא ס״ל דמצות אצ״כ וכמ״ש תוס׳ והר״ן שם. ותו ליכא למימר כמ״ש למעל׳ דשאני התם שהוא רוצה לקיים אותה מצוה רק שמחמת טעות לא כיון לצאת

בו בעת שהגביהו וכנ"ל. דהא מהך דבכורות מוכח דאפי' בכה"ג לא יצא וכנ"ל.

אמנם נראה דהנה תוס' בר"ה כ"ח ב' ד"ה אבל כתבו לא הו"מ למימר כגון כו' להוניא השומע דמשמע לי' כדדייק בסיף פ"גי' כו' עי"ש. ועי' בטורי אבן שם שהקשה ע"ד תוס' הנ"ל דמדכתבו לא הו"מ למימר להוניא כו' משמע דס"ל דאפי' למ"ד דלא בעי' כוונת מצוה עכ"פ כוונת משמיע בעי, וז"א דהא מברייתא זו דייקי' לקמן בסוף הסוגי' דלא בעי' כוונת משמיע ועכ"ז הוי ס"ד דכוונת מצוה בעי' ומקשה מינה לרבה, מוכח מזה דכוונת מצוה חמיר מכוונת משמיע דלא כתוס' עי"ש, ותמיהני למה הוצרך להביא ממה דדייקי' בסוף הסוגי' והרי כאן בתוס' כתבו דהמקשה דייק כדייקי' בסוף סוגי' כו' עי"ש, ולדבריו הו"ל להקשות ע"ד תוס' מיני' ובי'.

אמנם באמת דברי תוס' נכוני'. דהנה שם בע"א ד"ה אמר רבא כתבו תוס' דהא דלא פריך מרי"ו דפסחים דהו"מ למדחי דלעולם מצוה משום הכירא ועי' פיה"ו שם שכתב דליכא לשנויי דס"ל כהך ברייתא בפסחים שם דפליג על רי"ו וס"ל דלא בעי כוונה די"ל דע"כ ל"פ רבנן על רי"ו אלא בירקות דרבנן אבל בדאורייתא מודי לרי"ו דבעי כוונה, וע"כ הוכרחו תוס' לומר דגם מרי"ו לא מוכח מידי דס"ל דבעי כוונה וכנ"ל:

מעתה לפי"ז אכתי תיקשי על רבה מדברי רי"ו דלקמן כ"ט א' דבעינן אכי' כוונת משמיע ומכ"ש דבעינן כוונת מצוה דחמירי, וע"כ ל"פ ת"ק על רי"ו רק בכוונת משמיע אבל בכוונת מצוה מודו לרי"ו וכעין קושייתם מדברי רי"ו דפסחי' וכנ"ל. ובע"כ צ"ל למ"ד דמצות א"צ כ"ד דס"ל דכוונת משמיע חמור מכוונת מצוה. דכשהוא עושה המצוה בעצמו עדיף ויוצא אפי' בלא כוונה משא"כ כשאינו עושה כלום רק שאחר מוציאו וכמו שחילקו בזה תר"י בספ"ק דברכות והובאו בפיה"ו בר"ה שם. ומעתה תו ל"ק מרי"ו דלקמן, די"ל דס"ל דכוונת משמיע [בעי] אבל כוונת מצוה לא בעי. ומת"ק הו"ל סייעתא דס"ל דאפי' כוונת משמיע לא בעי וכ"ש כוונת מצוה.

הנה הוכחנו דלמ"ד א"צ ע"כ צ"ל דס"ל דכוונת משמיע חמיר מכוונת מצוה כנ"ל. ומעתה א"ש מ"ש תוס' לא הו"מ למימר כו' שהוניא השומע כו' דהא ודאי כ"ה דלהך מ"ד דא"צ חמיר כוונת משמיע מכוונת מצוה. אך המקשן שלא ידע פי' אחר במ"ש בברייתא לא נתכוון משמיע כ"א בתוקע לשיר, הקשה באמת על גוף הסברא הנ"ל דמברייתא זו מוכח להיפך דכוונת משמיע לא בעי וכוונת מצוה בעי, אך כ"ז לפי הס"ד, אבל למה דמשני דלא נתכוון משמע פי' דמנביח נבוחי, תו לא מוכח מהך ברייתא מידי ושפיר י"ל דכוונת משמיע חמיר מכוונת מצוה, וברייתא זו דס"ל דלא בעי' כוונת משמיע וכדייקינן משמיע דומי' דשומע,

בהיות ס״ל ג״כ דלא בעי׳ כוונת מצוה׳ וכנ״ל וא״ש:

היוצא מדברינו דלמ״ד דמצות א״כ מאחר דלא אשכחין שום תנא דס״ל הכי דאפי׳ במצות דאורייתא לא בעי כוונה בע״כ צ״ל דכמו כן לא אשכחין שום תנא דס״ל להיפך דבעי כוונה דאל״כ יקשה עליו מהאי תנא, ועי״כ הוכרחו תוס׳ לומר דמרי״ו דפסחים אין ראי׳ דס״ל דבעי כוונה וכנ״ל. וכמו כן מרי״ו דר״ה נ״כ אין ראי׳ דכוונת משמיע קאיר וכנ״ל ומעתה א״ש הך סוגי׳ דסוכה הנ״ל דפריך לרבה דס״ל דמצות א״כ, דנהי דמדרי״ו דפסחים ודר״ה לא מוכח דס״ל דבעי כוונה דאיכא למידחי כנ״ל, אכתי תיקשי מדרי״ו דסוכה דמוכח דס״ל דבעי כוונה דאל״כ יקשה הא מדאגבי׳ נפק בי׳ והדק״ל על הך מ״ד דס״ל דלא בעי כוונה מדברי רי״ו דסוכה ומהדרי שם אבי׳ ורבא לפרוקי למימרא דרבה דגם משם לא מוכח מידי, ומעתה לפי״ז תו י״ל כמו״ש הרמב״ן ע״ד רבא בר״ה דלא אמר דלא בעי כוונה רק לפרוקי לדרבה ולי׳ לא ס״ל כמו כן נאמר בהך דרבא בסוכה הנ״ל שלא בא רק לתרץ דברי רבה ולי׳ לא ס״ל, ובפרט שכבר הוכחנו מדברי רבא בבכורות דע״כ ס״ל דבעי כוונה וכנ״ל וא״ש:

אולם אחר העיון אכתי לא ינאהי י״ת בזה, דהנה כל עיקר היסוד הנ״ל הוא דלא אשכחין תנא דס״ל בהדי׳ דלא בעי כוונה, ועי״כ הוכרח לומר כמו כן דלא אשכחין תנא דס״ל דבעי כוונה דלא תיקשי מיני׳ למ״ד דלא בעי כוונה, ולכאורה ירא׳ דהיסוד הנ״ל אינו יסוד קיים, דהנה בסוף חולין תנינן בברייתא דר׳ יעקב הוכיח דשכר מצוה בהאי [עלמא] ליכא מעובדא דידי׳ עי״ש ושקלי׳ וטרי׳ בש״ס טובא למדחי ראייתו עי״ש ואם נאמר דמצות צ״כ ואם לא כוון לא יצא י״ח בקיום מצוה זו, א״כ אפשר לדחות ראי׳ ר׳ יעקב הנ״ל בפשיטות דשמא לא כיון במה שעלה לבירה ושלח את האם לשם מצוה כלל, רק לאיזה ענין שהי״ל. וא״כ לא עשה מצוה כלל, ועי״כ אירע לו כן. א״ו בע״כ צ״ל דס״ל לר״י דמצות א״כ, ואפי׳ לא כיון לשם מצוה קיים מצ״ה זו, הנה י״ל תנא דס״ל בהדי׳ דא״כ, ומעתה תו ל״ק על רבה מרי״ו דסוכה דאפ״ת דרי״ו ס״ל דצ״כ וכדמסקי׳ בפסחים כנ״ל, רבה ס״ל כהאי תנא דס״ל דא״כ כנ״ל, והדק״ל מאי פריך בסוכה הא מדאגבי׳ נפיק בי׳, ודילמא ס״ל לרי״ו דבעי כונה ובפרט דהכי מסקי׳ בפסחים וכנ״ל, זולת דברינו הנ״ל, הי׳ אפ״ל בישוב זה כמ״ש הטורי אבן בר״ה שם דהך קושי׳ הא מדאגבי׳ נפיק בי׳ אבי׳ ורבא גופייהו קא מקשי ומשום דס״ל לדידהו דמצות א״כ, ואשכחין כה״ג בב״מ כ״א א׳ ועתוס׳ שם ד״ה וכמה עי״ש. אך לפימ״ש למעלה להוכיח דרבא ע״כ ס״ל דמצות צ״כ תו ליכא למימר כנ״ל, ובע״כ צ״ל דאתי לפרוקי לדרבה וכנ״ל. ולפימ״ש אין מזה שום קושי׳ לרבה דשפיר י״ל דאיהו

דאמר כהאי תנא דסוף חולין הנ"ל. ואפי' אם נראה לדחוק דלעולם לא בא רבא בסוכה שם רק לפרוקי דרבה ומשום שלא נצטרך לאוקמי דרבה כתנאי דמלבד הדוחק בזה [דמה איכפת לי' אי מוקמי' דרבה כתנאי אחר דאיהו לא ס"ל הכי וד"ל] הכתי תיקשי דבע"כ נצטרך לאוקמי דרבה כתנאי, דהא ביבמות ק"ו א' תניי גבי חליצה דבעי כוונה דווקא עי"ש, ומ"ש מצות חליצה מכל המצות כלן. ובע"כ נ"ל דהאי תנא ס"ל באמת בכל המצות דבעי כונה וא"כ בע"כ נ"ל דרבה תנאי היא ואיהו ס"ל כרי' יעקב כנ"ל.

מעתה הדק"ל מאי פריך בסוכה מדאגבי' כפיק בי' ודילמא רי"ו ס"ל באמת דבעי כוונה ורבה ס"ל כרי' יעקב כנ"ל. אולם מה שנראה בישוב כ"ז. דלא מוכח מידי מהך דיבמות דבעי כוונה בכל המצות וכמו כן לא מוכח מידי מהך דחולין דלא בעי כונה בכל המצות וכמו"ש בס"ד, הנה בגט אשכחין דבעי' כוונה לשמה, ואם לא כיון פסול לכ"ע, ולא נחלק אדם בזה מעולם, ולכאורה יקשה מ"ש מכל המצות דאיכא מ"ד דס"ל דלא בעי כוונה. אולם נראה מזה, דכל היכי שמצוה זו באה להתיר דבר האסור מקודם לכ"ע בעי' כוונה, ועי"כ בגט שבא להתיר אשה שהי' אגודה בבעלה ואסורה לכל ועי' גט זה אנו באין להתירה לעלמא ע"כ החמיר הכתוב שיהי' בכוונה מיוחדת דוקא וזול"ז לא ניתר האיסור ממילא, וכמו כן חליצה שבאה להתיר זיקתה מיבמה ושתהא מותרת לעלמא בעי' כוונה דוקא, משא"כ בשארי כל המצות שאינן רק חובה על האדם לקיימם, אבל לא באו להתיר האסור מקודם, ע"כ נחלקו בזה או בעי כוונה. או יצא י"ח המצוה אפי' בלא כוונה ושוב ל"ק מחליצה וכאמור:

אך לפי"ז א"כ יקשה על מ"ד דל"כ מהך ברייתא דרי' יעקב סוף חולין דמוכח משם דאל"כ וכמו"ש למעלה, ולא אשכחין בהדיי תנא דפליג עלי' לפי מה שחלקנו בין גט וחליצה לשארי מצות וכנ"ל, אמנם נראה דגם מהך ברייתא הנ"ל אין להוכיח דלא בעי' כוונה בשארי כל המצות, והוא שנאמר דע"כ לא נחלקו אי בעי' כוונה במצות רק היכי שהמצוה מוטלת עליו חובה לעשותן וא"א לו להפטר מהן כמו שופר לולב מצה ודומיהן, משא"כ היכי שאין המצוה חובה עליו לעשותה ' ואיבעי עביד איבעי לא עביד, לכ"ע לא בעי' כוונה דכיון דאינה חובה עליו לא מהמרי' בה, ולפי"ז ניחא אכן בח"ע ז דשילוח הקן אם הוא מחוייב בה או לא, והנה בחולין שם ק"מ ב' בעי ר"י שני סדרי ביצים זעג"ז מהו כו'. ולפי פי' רש"י ותוס' שם אם אינה רוצה ליקח הביצים א"ת בשילוח, והרשב"א שם בחי' הקשה ע"ז דהא חייב בשלוח אפי' אינו רוצה ליטול כלל את הביצים וכדתנן בד' קמ"א אמר הריני נוטל את האם ומשלח את הבנים חייב, ועי"כ פי' דכאן איירי שהביצים העליונים פטורין משילוח כגון שהם ביצי עוף טמא או שהם מזומנים מכבר עי"ש

וכ"ה בחי' הר"ן שם בשם הרמב"ן ע"ש, והש"ך ביו"ד סי' רנ"ג ס"ק י"ד כתב להכריע כרש"י ותוס' ודחה ראי' הרשב"א דשם רוצה ליטול את האם אבל אם אינו רוצה ליטול לא את האם ולא את הבינים א"ח בשלוח ע"ש וראיתי בספר א' שהביא בשם תשו' חו"י שהביא ראי' לדברי הרשב"א ממ"ש בד' קל"ט ב' יכול יחזור בהרים כו' וא"כ נהי שאינו מחוייב לחזור בהרים אבל אם נזדמן לפניו קן מחוייב לשלח אפי' אינו רוצה ליטול הבנים ע"ש.

אמנם לענ"ד נראה להוכיח כדעת רש"י ותוס' מהך עובדא דלוי בר סימון בד' קמ"א ב' דא"ל שמואל זיל טרף אקן דליתנבהו איימות ונקנינהו לוי והדר לקנינהו ניהלך בסודר ע"ש ולדעת הרשב"א הנ"ל. איך התיר להם שמואל לבטל מצות שלוח, שהרי עתה האם רובצת על הבינים לא קנה להבינים וחייב בשלוח, וכשיטריף בקן ותגביה האם מעל הקן, יקנה את הבינים ושוב יופטר ממצות שילוח דהו"ל מזומן, וא"כ הי"ל לשמואל לומר להם שישלח את האם מקודם כדי לקיים מצות שילוח ואח"כ יזכה בבינים (עש"ך סי' רנ"ג סק"ה) א"ו דשם הי' העובדא שר"י לא רצה לשלח את האם, כי זהו הי' עיקר קניתו להשובך. שהאם תגדל אפרוחים וע"כ שאל לשמואל איך לקנות השובך כי בעת שהאם רובצת אין כאן קני', ולשלח האם א"א כי רצונו היא שהאם תרבץ על הבינים ותגדל אפרוחים (ולשלח את האם עתה, ואח"כ תבא בחזרה לרבוץ על הבינים זה לא מיקרי שילוח כיון דבשעת השלוח אין רצונו לשלחה לגמרי ודו"ק) וע"ז השיב שמואל שיטריף בקן עד שתגביה א"ע האם מעל הבינים ואז יקנה לוי את הבינים ע"י חצירו ושוב יוכל להקנות לר"י ע"י ק"ס, הנה מבואר בהדי' שאינו מוטל עליו חובה לקיים מצות שילוח, ואם יכול למצוא איזה אופן שיופטר משילוח הרשות בידו, ולכאורה עלה בדעתי לומר לדמות דין זה למצות ציצית דנ"כ אינו חובת גברא, ועכ"ז אמרי' במנחות מ"א א' טצדקי למיפטר נפשך מציצית. ובעידן ריתחא ענשינן עלה ע"ש וה"ה כאן.

אולם מהך עובדא הנ"ל מוכח דאין עליו שום חיוב כלל לקיים מצוה זו דאל"כ לא הי' שמואל משיא עצה לר"י לבטל ממנו מצוה זו. א"ו דאין עליו חיוב כלל, ול"ד למצות ציצית דהגם שאינה חובת גברא עכ"ז יש בזה תועלת גדול במה שהוא מלובש כל היום במצוה זו, דעי"ז הוא נזכר, לקיים כל המצות וכמוש"ה למען תזכרו כו' ואמרו במנחות מ"ג ב' ראי' מבואה לידי זכירה כו' וא"ר א' בי' כל מי שי"ל ציצית בבגדו כו' הכל בחיזוק שלא יחטא ודהמע"ה נצטער במרחץ כשראה א"ע ערום בלא מצות ע"ש. משא"כ מ"ע זו דשלוח הקן שהיא מצוה עוברת שאינה רק בעת השלוח, וע"כ כיון שאין עליו חיוב לשלחה אינו

מחוייב כלל להדר אח"ז, וכמו"ש מעובדא דשמואל כנ"ל.

מעתה ניחזי אנן בהך עובדא דר' יעקב היכי הוי. אם הי' חיוב עליו לשלח האם או לא, והנה בברייתא דר"י הכי איתא הרי שא"ל אביו עלה לבירה כו' ועלה לבירה כו' [כ"ה בספ"ק דקידושין] ובירה ידוע שהיא בית גדולה כמו"ש רש"י בב"ב וא"ו ב' ורשב"ם שם ס"א ב' וכ"ה במכות ה' א' עי"ש בפרש"י, ועי' עוד בריש יומא ובד' טית ב' ובשארי דוכתי', הנה מבואר שהקן לא הי' בר"ה רק בביתו וברשותו. אך מ"מ לא זכתה לו חצרו מפאת הך ממרא דר"י א"ר דאסור לזכות בבינים כ"ז שהאם רובצת עליהן כמו"ש בסוף חולין שם, אך לפי"ז לא הי' מצוה זו מוטלת עליו חובה, והגם שהי' צריך לטול הגוזלות. דכבר הי' אפ"ל לעשות כדא"ל שמואל לר"י לטרוף על הקן עד שתגביה א"ע האם מעל הגוזלות ויזכה בגוזלות מצד חצרו ויופטר משילוח מפאת מזומן כנ"ל, וכיון דאין מצוה זו עליו חובה ואיבעי עביד איבעי לא עביד לא בעי' כוונה לכ"ע וע"כ שפיר הוכיח ר"י מזה דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא וא"ש.

היוצא מדברינו דבענין זה אי מצות צ"כ יש בזה ג' חילוקים, היכי שהמצוה באה להתיר דבר האסור מקודם כמו גט וחליצה צ"כ לכ"ע והיכי שלא באה להתיר האסור וגם אינה מוטלת עליו חובה והיכולת בידו לפטר ממנה א"צ כ לכ"ע, כי פליגי במצוה שלא באה להתיר האסור וגם מוטלת עליו חובה לעשותה כמו שופר לולב מצה ודומיהן. בהא איפלגו. מ"ס צ"כ ומ"ס א"צ"כ. ומעתה נתבררו לנו דברי הרמב"ן והר"ן בחולין שהבאנו למעלה שכתבו דפלוגתא זו בשחיטה וטבילה לא תלי' בהך פלוגתא אי מצות צ"כ ומשום דמכשירין נינהו, ובהא פליגי דמ"ס מכשירין חמירי ומ"ס דקילא. וכבר כתבנו דדבריהם ז"ל בזה הם כספר החתום בלי שום טעם וסברא כלל, אולם לפי האמור למעלה נתבררו ונתלבנו דבריהם ז"ל ונתגלה לנו טעמם בזה, והוא דשחיטה וטבילה יש בהם חדא למעליותא שבאין להתיר האסור מקודם, וזה נקרא מכשירין כמו"ש בש"ס בכ"ד דהשם מגורע בא להכשיר, והיינו שמתירו בקדשים (עי' זבחים מ"ד ב' ובמנחות ד' ב' ובשארי דוכתי טובא) ויש בהם חדא לגריעותא שאינן מוטלת חובה על האדם לקיימן ואיבעי' עביד איבעי' לא עביד, שאם אינו רוצה לאכול בשר א"צ לשחוט, וכן נדה אם אינה רוצה לשמש עם בעלה או לעסוק בטהרות א"צ לטבול. וע"כ פליגי בהא ר"נ ורבנן. ר"נ ס"ל דא"צ"כ ואפ"ת בשארי מצות דצ"כ ש"ה שהם מוטלית חובה על האדם משא"כ כאן דאיבעי עביד איבעי לא **עביד**. ורבנן ס"ל להיפך דצ"כ אפ"ת דבשארי מצות א"צ"כ, הכא שאני שבאו להתיר האסור מקודם בעי כוונה כמו בגט וחליצה כנ"ל וא"ש.

ובהך פלוגתא דרב ור"י בטבילת

נדה, י"ל דר"י לטעמי' אזיל דס"ל טבילה בזמנה מצוה, כמ"ש בירו' דנדה הובא בטור יו"ד סי' קצ"ז ובמרדכי בשבועות דין תשמ"ג עי"ש, וא"כ הרי מחוייבת לטבול בזמנה וע"כ ס"ל דבעי כוונה ורב ס"ל טבילה בזמנה לאו מצוה, ואין עלי' חובה לטבול וע"כ דלא בעי כוונה וא"ש ומעתה תו לק"מ מה שהקשתי למעלה ע"ד הרמב"ן והר"ן הנ"ל ממ"ש בזבחים ד' ב' דשקולין הן, דהם בקדשים כלהו חשיבי מכשירין שבאו להתיר האסור מקודם, וגם הזריקה באה להתיר הבשר, דכל כמה דלא מזדרק דם לא משתרי בשר, וא"כ הוי שחיטה וקבלה וזריקה כלן מכשירין את הבשר באכילה, וע"כ שפיר אמרי' דשקולין הן וא"ש. ומעתה א"ש ג"כ מ"ש בחולין דמתעסק בחולין כשר מדגלי קרא בקדשים לפסול דאם נאמר דבחולין פסול מתעסק משום דהוי מכשירין שבא להתיר האסור. א"כ כ"ש דיש לפסול בקדשים דאיכא בהו תרתי למעליותא שבא להתיר האסור וגם מוטל עליו חובה לשחטן משא"כ בחולין דליכא רק חדא למעליותא וכמ"ש למעלה ומדהוצרך הכתוב לפסול מתעסק בקדשים מכלל דבחולין כשר. [ומעתה א"ש מה דאמר רבא בהא זכינהו ר"כ לרבנן, דהא דפסלי' מתעסק בשארי מצות זהו במצות המוטלת עליו חובה אבל במצות דאיבעי עביד אפי' מתעסק כשר דאל"כ הדק"ל על הך ברייתא דסוף חולין דשמא מתעסק הי' א"ו כנ"ל, וזהו דמקשה רבא במ"כ אי ס"ל דשחיטה כיון דיש בה חדא למעליותא דמי לנט א"כ בעי' כוונה גמורה ואי ס"ל דדמי לשילוח הקן כיון דיש בה לגריעותא א"כ אפי' מתעסק כשר ודו"ק].

עתה נבא לבאר הך סוגי' דריש זבחים, והנה עתה נאמר דאפ"ת דסתמא כלשמן דמי עכ"ז לא נכלל סתמא בקרא דזבח שלמים דדרשי' מינה דבעי' לשמה רק החילוק הוא דאם נאמר סתמא לשמן דמי. אם שחט בסתמא בדיעבד עלה לבעלים לחובה ולא נכלל בקרא דמוצא שפתיך דדרשי מיניה דלא עלו לחובה, אבל אם נאמר דסתמא דמי לשלא לשמן לא עלו לבעלים לחובה אבל לעולם למצוה בעי' לשמה דוקא וכן מבואר מלישנא דרבא ריש זבחים ב' ב' דאמר הא סתמא עלו נמי לבעלים לשם חובה אלמא סתמא נמי כלשמן דמי. כו' מבואר בהדי' דאפ"ה דסתמא כלשמן דמי היינו דעלו לחובה אבל לכתחלה למצוה ודאי דבעי' לשמן דוקא וכדרשי' מקרא דזבח שלמים שתהא זביחה לשם שלמים. ולא נכלל בזה סתמא.

עתה נבא לבאר הני תרי מיעוטא דגבי חטאת וקרא דלא יחללו למאי אתי והנה אם נאמר דסתמא לשמן דמי א"כ בשארי זבחים עלו נמי לחובה, מעתה אי לא כתיב בחטאת רק מיעוט אחד הו"א דלא בא לעכב רק אם שחט שלא לשמן דבשארי זבחים כשר הקרבן רק שלא עלו לחובה ושנה עליו הכתוב בחטאת דהקרבן פסול. אבל סתמא דבשארי זבחים עלו לחובה ג"כ הו"א דה"ה בחטאת ע"כ כתב רחמנא מיעוט ב' בחטאת למעט ג"כ

סתמא, אך לפי״ז הו״א דגם סתמא פסול בחטאת ע״כ כתב רחמנא קרא דלא יחללו לומר דאפי׳ לשם חולין לא פסול לגמרי וכ״ש סתמא, ומזה נדע דהמיעוט הב׳ בחטאת לא אתא רק לאדויי דאינו עולה לחובה. וא״ל מאחר דכתיב קרא דלא יחללו א״כ למ״ל המיעוט הב׳ בחטאת ממילא נדע דאינו עולה לחובה מדאיצטריך קרא למכתב ולא יחללו להורות דאינן פסולין לגמרי. מכלל דעכ״פ אינו עולה לחובה, הא ליתא דאי לאו המיעוט הב׳ הו״א דע״כ כתב רחמנא ולא יחללו משום דמאחר שכתבנו למעלה דאפ״ת דסתמא כלשמן דמי עכ״ז לא נכללו בקרא דזבח שלמים דמשמע דבעי׳ לשמה דוקא, אך כיון דלא שנה עליו הכתוב אמרי׳ דלא בעי׳ לשמה רק למצוה לפי״ז בחטאת ששנה עלי׳ הכתוב דבעי׳ לשמה הוי פסלי׳ כתיאה אף בדיעבד, ע״כ כתב רחמנא ולא יחללו להורות דאפי׳ לשם חולין לא נכלל בעיכובא דקרא דגבי חטאת וכ״ש סתמא. אך לפי״ז הו״א דשוב דמי בזה חטאת לשארי זבחים לענין סתמא דעולה נמי לחובה מאחר דסתמא לא נכלל בעיכובא דקרא וכנ״ל. ע״כ הוצרך הכתוב לכתוב המיעוט הב׳ להורות דאפי׳ בדיעבד הגם דהקרבן כשר וכדמוכח מקרא דלא יחללו עכ״ז אינו עולה לחובה וא״ש, כ״ז אם נאמר סתמא לשמן דמי. ואם נאמר דסתמא לאו לשמן דמי. א״כ בשארי זבחים דמי ממש סתימא לשלא לשמן דאינו עולה לחובה ג״כ וממלא דה״ה בחטאת ששנה בה הכתוב לעכב, גם בסתמא הקרבן פסול אך לפי״ז מהראוי לעיין מה נדרוש בקרא דלא יחללו, וכמו כן במיעוט הב׳ שנכתב בחטאת, ולפי האמור שני בתרי מיעוטין בתיקונים והשמטות

והנה י״ל בזה ב׳ אופנים. או שנא׳ דהמיעוט הב׳ שבחטאת בא להורות עיכובא דאפי׳ סתיא פסול דבעי׳ דוקא לשמה. וקרא דלא יחללו לא ק״אי על חטאת רק על שארי זבחים. ולהורות דבשארי זבחים דוקא שלא לשמן לא עלו לחובה. אבל לשם חולין או סתמא עלו לחובה ג״כ. ולפי״ז בשארי זבחים אין חילוק בין אם סתמא כלשמן או לא. דלעולם עלו לחובה בסתימא מקרא דלא יחללו. וא״ל כ״מ בזה רק לענין חטאת דאם נאמר סתמא לאו כלשיון גם בסתימא פסול הקרבן ואי נימא כלשמן דמי אין הקרבן פסול אפי׳ בחטאת או נאמר דאם נאמר סתמא לאו כלשמן בשארי זבחים לא עלו לחובה וקרא דלא יחללו אתא על חטאת ולהורות דאינו פסול בדיעבד. והמיעוט הב׳ בחטאת איצטרך לחטאת חלב ששחטה לשם חטאת נזיר ומצורע וכמו״ש תוס׳ בזבחים ה׳. ב׳ ומה שדחו שם תוס׳ תירוץ זה. דא״כ מאי פריך בריש מנחות חטאת חלב ששחטה לשם **חטאת** נזיר תהא כשרה כו׳ ומאי קושי׳ הא איכא מיעוט מיוחד ע״ז עי״ש, לדידן א״ש דבאמת לפי מה דמסקי׳ דסתמא כלשמן דמי א״ל מיעוט ע״ז. דהמיעוט הב׳ איצטריך למעט סתמא דאינו עולה לחובה וכמו״ש למעלה. ואכן לא קאמרי׳ רק לפי

הס״ד דסתמא לאו כלשמן דמי דלפי״ז אייתיר לן המיעוט הנ׳ ואמרי׳ דקאי על חטאת חלב ששחטה לשם חטאת נזיר, ובמנחות שם איירי לפי האמת דסתמא כלשמן דמי וע״כ פריך שפיר וכאמור. ולפי אופן זה הוא להיפך. דבחטאת א״ל כ״מ כלל אם סתמא כלשמן או לא דלעולם סתמא בחטאת הקרבן כשר ואינו עולה לחובה ככ״ל. רק בשארי זבחים איכא כ״מ אם נאמר סתמא כלשמן עולה לחובה. ואם נאמר דסתמא לאו כלשמן אינו עולה לחובה:

עתה נבא לבאר הך סוגי׳ דריש זבחים. והנה לכאורה סוגי׳ זו תמוה מאד. דמדאמרי׳ בתחלה וזבחים בסתמא כו׳ מנלן׳ אלימא מהא דתנן כל הזבחים כו׳ ולא קתני שלא כזבחו לשמן כו׳ מבואר מזה דס״ל לש״ס אליבא דרבא דאם נאמר סתמא לאו כלשמן דמי גם בסתמא לא עלו לחובה בשארי זבחים. ומדאמרי׳ א״כ אלא מהא דתנן כיצד לשמן כו׳ הא לשם פסח וסתמא כשר כו׳ מבואר מזה דס״ל דאם נאמר סתמא לאו כלשמן פסלי׳ בחטאת ופסח את הקרבן אפי׳ בסתמא מהני תרתי א״א כלל דא״כ יקשה קרא דלא יחללו מאי עביד לי׳ מאחר דבין בשארי זבחים ובין בחטאת אין חילוק כלל בין סתמא לשלא לשמן׳ ולכאורה הוא תמוה רבתא.

אמנם לפי האמור למעלה א״ש, והוא שנאמר דהש״ס גופא הי׳ מסופק בדעת רבא אי ס״ל כאופן הא׳ שכתבתי למעלה או כאופן הב׳ הנ״ל ושקיל וטרי בדברי רבא עפ״י ב׳ האופני׳ הנ״ל, והק׳ וזבחים בסתמא כשירין מנלן אילימא מהא דתנן כל הזבחים כו׳ וא״כ נצטרך לומר דרבא ס״ל כאופן הב׳ הנ״ל דקרא דלא יחללו קאי על חטאת כנ״ל. אך אין מזה ראי׳ דהא בגט נ״כ תנא הכי, אלא מהא דתנן כיצד כו׳ וא״כ נצטרך לומר דרבא ס״ל כאופן הא׳ הנ״ל דקרא דלא יחללו קאי על שארי זבחים, אך גם משם אין ראי׳ כדדחינן בש״ס, ומסיק דראייתו היא מדברי ר״ו, ומשם מוכח שפיר דסתמא כלשמן עפ״י ב׳ האופני׳ הנ״ל דאם נאמר כאופן הא׳ דאי סתמן לאו כלשמן פסול בחטאת גם בסתמא, א״כ יקשה איך מתנו ב״ד במידי דמיפסל בי׳ דהא ר״ו קאי גם על חטאת וכמו״ש למעלה [הדרן הא׳] ואם נאמר כאופן הב׳ דאינו פסול בחטאת רק שאינו עולה לחובה, ולפי״ז בשארי זבחים נ״כ לא עלו לחובה וככ״ל׳ ע״ז יקשה מדברי ר״ו בשארי זבחים דאמר שתיקנו ב״ד דלא לימא לשמו כי היכי דלא לימרו שלא לשמו, ומה תקנה יש בזה, והרי גם אם יאמר שלא לשמו אין הקרבן נפסל בשארי זבחים רק שלא עלו לחובה, והרי גם בסתמא נ״כ לא עלו לחובה, מעתה וכי משום חשש שמא יאמרו שלא לשמו לא יעלה לחובה יתקנו ב״ד שיהי׳ סתמא דעתה ודאי אינו עולה לחובה ומה תיקנו בזה, [ולפי פי׳ זה יהי׳ הפי׳ מ״ש בש״ס ואי ס״ד סתמא פסול כו׳ מילתא דמיפסל כו׳ הכוונה היא שלא עלה לחובה, וכמו״ש רש״י זיין אי ד״ה

פסולה ובתוס' שם ד"ה תודה עי"ש], א"ו דסתמא כלשמן דמי, דהשתא בשארי זבחים עלה לחובה, ובחטאת נהי דלא עלה לחובה עכ"פ לא מיפסל בהכי, ושפיר הועילו חכמים בתקנתם זאת כמבואר למעיין, עתה נבא ליישב מה שהקשינו למעלה [הדרן א'] מ"ט לא מוכיח ממתני' דריש זבחים דסתמא כלשמן דמי. מדלא תני כל הזבחים שנזבחו שלא לשם זבח וכמו"ש תוס' ג' א'.

אמנם נראה דגם מזה אין ראי' דבשלמא בגט שפיר תני שלא לשם אשה משום דליכא למיטעי במידי משא"כ כאן אי הוי תני שלא לשם זבח הו"א דדוקא בכה"ג כשר אבל שלא לשמן אפי' הקרבן פסול, וע"כ אשמועי' תנא דאפי' שלא לשמן הקרבן כשר אבל לעולם אימא לך דה"ה סתמא, וא"ש ומעתה תו ל"ק מה שהקשתי למעלה [הדרן א'] דכיון שאי"ל במתעסק רק תרי קראי מנ"ל לפסול מתעסק לגמרי ודילמא לא בא הכתוב רק לומר דאינו עולה לחובה, והוכחנו שם מזה דכל מה דאימעט מקרא דלמנוה ממילא אינו עולה לחובה ג"כ עי"ש, אולם לפימ"ש עתה לסתור סברא זו, והעלינו דאפ"ת סתמא לשמן דמי היינו דעולה לחובה וכלישנא דרבא בריש זבחים אבל מ"מ למנוה אימעיט אפי' סתמא מקרא דזבח שלמים כנ"ל, א"כ לפי"ז הדק"ל מנ"ל דמתעסק פסול לגמרי וכנ"ל. אמנם באמת לק"מ. דהא כבר נתבאר דמסברא היינו פוסלין מתעסק אפי' בחולין וכל עיקר מה שאנחנו מכשירין מתעסק בחולין הוא מדגלי קרא בקדשים לפסול מכלל דבחולין כשר, וא"כ ממילא עכ"פ בקדשים פסול מתעסק לגמרי וא"ש.

ומעתה נתבררו לנו כל פסקי הר"מ על נכון דפסק דסתמא לשמן דמי וע"כ פסק בשארי זבחים דעולה לחובה בסתמא אך מ"מ למנוה בעי' לשמה דוקא מקרא דזבח שלמים וכנ"ל, ובחטאת פסק דאינו עולה לחובה מפאת המיעוט הב' שנכתב בחטאת, ואינו פסול לגמרי מקרא דלא יחללו וכמו שנתבאר בדברינו למעלה וא"ש על נכון הכל בס"ד. ומעתה דעת לנבון נקל סוגיא דחולין ובכורות ולחבר עם מ"ש בריש חולין וגם סי' דמס' מנחות איבעי' דשמואל במתעסק היא דוקא לפימ"ש בריש חולין דחש"ו כשר באחרים רואין אותן ומשום דקיי"ל כר"נ דמתעסק בחולין כשר, ואין רצוני להאריך בסידור הדברים, כי דעת לנבון נקל, אשר עפ"י דברינו הנ"ל הם מחוברים מצומדים יחד עי' בזה.

הדרן ג.

אולם אחר עיוני היטב בזה ראיתי אשר עדיין לא יצאנו י"ח בזה, והוא. היסוד דבריש למעלה הוא במה שהוכחנו מדברי רבא סוף בכורות דס"ל דמנות

צריכות כוונה ועי"כ ס"ל דקרא לי"ה יו"ד אינו קדוש ועפ"י היסוד הזה העמדנו כל בניינו כמבואר למעלה, ועתה ראיתי כי לכאורה אינו מוכרח ושפיר י"ל דרבא ס"ל דמצות אצ"כ, וכמו"ש בר"ה ובסוכה ככ"ל. ומ"ש בסיף בכורות די"א אינו קדוש, מטעם אחר נגעו בי'. והוא דבריש עירוכין פליגי ר"מ ורי"ה ביורש אי מימר, דרי"ה יליף מסוכה דיורש אינו מימר, ור"מ מרבה מקרא דהמר ימיר לרבות את היורש עי"ש. ועתוס' שם ד"ה תהלת הקדש שהקשו דניליף שחיטה מסמיכה ולא ישחוט יורש. ותי' דהא ליתא דאפי' שלוחו לא אימעיט לשחיטה עי"ש מבואר מזה דשלוחו גרע מיורש, והנה במנחות צ"ג ב' דרשי' בסמיכה ידו ולא יד שלוחו עי"ש. מעתה לפי"ז הנה למ"ד דיורש אינו מימר כ"ש דשלוחו אינו מימר, דגרע מיורש ככ"ל, ואפי' למ"ד דיורש מימר הוא משום דאיתרבאי מקרא דהמר ימיר, אבל שליח דלא איתרבאי שפיר נוכל למילף בזה תמורה מסמיכה, כמו דשליח אינו סומך כמו כן אינו מימר. והנה זה מבואר במתני' דסוף בכורות דלרי"ה הי"א קדוש מפאת תמורה ועי"כ אינו עושה תמורה. ועי' ברע"ב שכתב דהוי כאילו אמר תהא תחת העשירי עי"ש, ומעתה לפי"ז שפיר נוכל לומר דה"ט דרבא דאם השליח קרא לי"א יו"ד דאינו קדוש. משום דשליח אינו מימר וככ"ל, וא"י"ל להוכיח מכאן דרבא ס"ל דמצות צ"כ, ומקידם שנבא

לייש[ב] זה. נקדים לבאר מ"ש סוף עירוכין ת"ר כשדה החרם כו' נדין הוא בשל אחרים אני זוכה כו' ובש"ס שם אמר מר בשל אחרים כו' מי דמי התם זוכה בעלמא הכא קא שקיל לי' כו'. ובתוס' שם ד"ה מי דמי ה"נ הו"מ למפרך כו' אלא דעדיפא מיני' פריך שאפי' באה משמרתו כשיוצא לכהני' אין לזכות מהאי ק"ו עי"ש ולדעתי הוא תמוה מאד דגם במשמרתו מאי ק"ו איכא. הרי במשמרתו אינו נוטל רק חלקו עם שאר אחיו הכהני' וכאן הוא רוצה לזכות בכל השדה ואם נאמר דבאמת אינו רוצה לזכות כאן רק בחלקו יקשה באמת מ"ט לא יטול חלקו אטו משום שהוא הקדיש את השדה יגרע כחו, הא ודאי אינו מסתבר כלל ובב"ק ק"ט ב' איתא ג"כ ק"ו כזה לענין גזל הגר והקשו שם תוס' בד"ה לא דכימא דיו ולא יטול רק חלקו והניחו בקושי'. ושם בד"ה אתיזתו הקשו ג"כ דליו"ל קרא כימא דיו ולא יטול רק חלקו, ותי' דהו"א דילפי' כהן כהן מגזל הגר, ובגה"נ הו"א שהוא שלו מקרא דאיש את קדשיו לו יהי' כו' עי"ש, והנה כתבי דרשא אחרת אמנם הק"ו שאמרו בברייתא לא נתייש[ב], גם מ"ש דבגה"נ הו"א שהוא שלו ומקרא דלו יהי' כו' הנה שכן אמרו בש"ס שם. אמנם לכאורה הוא תמיה, דהא בגה"נ בעי למעבד השבה דיקא, ואפי' בגזל אביו ומת אביו תנן במתני' ק"ח ב' שצריך להחזיר לבניו או לאחיו והיינו רשאי לעכב אפי' חלקו עי"ש בר"ש"י. ובאמת כי הסוגי' הנ"ל הם תמוהים

אחד ואי"ל כתר, אמנם מה שנראה ביםוב נקדים לבאר מה שנחלקו בערכין כ"ח ב' ריב"ב ורבנן בסתם חרמים אם הן לבד"ה או לכהנים ובש"ס שם פסק רב ור"י כריב"ב דס"ת לבד"ה. אולם הר"מ ברפ"ו מ"ה ערוכין פסק כרבנן דס"ת לכהנים, ועכ"מ שם שהניח בצ"ע מ"ט פסק דלא כרב ועלה"מ ומל"מ שם. עוד לבאר מ"ש ביומא כ"ט ובשארי דוכתי טובא. דאי"ל דבר שנעשית מצותו ומועלין בו, רק תה"ד ועגלה ערופה והוי ב"כ ואין מלמדי' ופריך למ"ד מלמדין מאי איכא למימר ומשני תרי מיעוטי כתיבי הכא כתיב הערופה, והתם כתיב ושמו כו' עי"ש והקשו תוס' בכל המקומות הנ"ל דלמ"ל תרי מיעוטא בחד סגי, ולא משנו מידי, ובמעילה י"א א' כתבו בשם הר"פ לתרץ דהערופה איצטרך לאפוקי פרה אדומה וכדדרשי' בחולין כ"ד א' עי"ש, וזה תימא דא"כ אין כאן רק מיעוט א' והיך אמרו בש"ס תרי מיעוטא כתיבא, עוד יקשה לדידן דקיי"ל ב"כ אין מלמדין למ"ל הני מיעוטא הנ"ל, עוד לבאר מ"ש במנחות מ"ה ב' דקרא דקודש כו' לד' לכהן כדר"ה דאר"ה קנאו השם ונתנו לכהן ופירש"י דמשולחן גבוה קזכו, והקשו תוס' שם ובזבחים מ"ד ב' דבנה"ג א"א לומר כן דהא אמרי' לך יהי' שלך יהא אפי' לקדש בו את האשה ובקדושין אמרי' המקדש בחלקו בין בק"ק בין בק"ק א"מ דמשלחן גבוה קזכו. ותי' דס"ה דגלי קרא לך ולבניך. ותזרו והקשו א"כ למ"ל קרא דלדי' בנה"ג למימר דמשלחן גבוה קזכו מאחר דליכא בזה מידי כנ"ל והניחו בקושי' עי"ש, ומה שנראה ביםוב זה, הנה בערוכין כ"ט א' גרסי' ת"ר חרמי כהני' כו' כ"ז שהן בבית בעלים ה"ה כהקדש לכל דבריהם שנא' כו' קודש קדשים הוא לד'. נתנן לכהן ה"ה לכל דבריהם כחולין שנא' כו' לך יהי' עי"ש, והנה גם כאן יקשה קושי' תוס' הנ"ל בגזל הגר דמה כ"מ במה שהשמיענו הכתוב דמקודם הן כהקדש שנא' לד'. אם לומר דמשלחן גבוה קזכו. א"כ מ"ט ה"ה כחולין לכל דבריהם אחר שנתנו לכהן מ"ש מהמקדש בחלקו מקדשי קדשים כו' וכנ"ל. ומה שנראה ביםוב זה. הנה בסוף תמורה אמרי' דכל הנשרפים אפרן מותר והנקברים עפרן אסור. וכתבו תוס' שם הטעם, דבנשרפין כיון שצוה הכתוב לשרפן א"כ אחר ששרפן נעשה מצותן, ואי"ל דבר שנעשה מצותו ומועלין בו, משא"כ נקברים לעולם לא נעשה מצותן, וע"כ מועלין בהם לעולם עי"ש. ומעתה נאמר דה"ה כאן, העיקר תלוי' באם כבר נעשה מצותו שוב הוי חולין, אולם כ"ז שלא נגמר מצותו הוי קודש וע"כ בקדשי קדשים או קדשי קלים מקדשי מזבח שהאכילה בהן מצוה והטיל הכתוב חובה עליהם שיאכלום הכהנים או הבעלים ע"כ כ"ז שלא אכלן עדן לא נגמר מצותן וה"ה קודש ולכן אמרו דאם קידש בהן את האשה אינה מקודשת, משא"כ בחרמי כהנים שאין המצוה רק שיתנם לכהן. אולם על הכהן

לא הטיל הכתוב שום מצוה מה שיעשה בהן ע״כ קודש שנתן לכהן עדן לא נגמרה מצותו ומועלים בו [כמוש רש״י בערוכין כ״ח ב׳ ועמל״מ רפ״ה מה׳ מעילה] ואחר שנתנן לכהן כבר נעשית מצותו ויצאו לחולין וזהו שאמרו נ״כ בגזל הגר דקנאו ד׳ ונתנו לכהן, והוא דכ״ז שלא נתנו לכהן ה״ה כהקדש לכל דבריו כמו בשדה החרם. וכשנתנו לכהן נעשה מצותו וה״ה כחולין וכנ״ל, אך לפי״ז יקשה הא דאמרי׳ ביומא הנ״ל ובשארי דוכתין **לענין** דבר שנעשה מצותו דהוי **תה״ד וענ״ע** ב״כ וא״מ והרי כמו כן הוי להיפך **גזל** הגר ושדה החרם ב״כ דבשניהם **כתב בקרא** לך יהי׳ להורות דאחר שנעשה **מצותן** מותר להנות מהן לכל צרכיו. וא״כ **נאמר דבשארי** דוכתי׳ גם אחר שנעשית מצותו מועלים בו, וכמו כן יקשה אהא דצריך שם אה״י דאמר א״ל דבר שנעשית מצותו ומועלין בו. והרי תה״ד שנעשית מצותו ויש בו מעילה כו׳ יותר הי״ל להקשות דגזל הגר ושדה החרם הוי ב״כ ואין מלמדין. אמנם נראה דהא דתני׳ בערוכין כ״ט א׳ דחרמי כהני׳ ה״ה כהקדש לכ״ד מקרא דקודש קדשים הוא אתי׳ כרבנן דריב״ב במתני׳ שם כ״ח ב׳, אבל לריב״ב דדריש מהאי קרא דס״ת הוא לבד״ה שוב א״ל קרא על חרמי כהני׳ שהם כהקדש קודם שנתנן לכהן, וממילא שוב א״ל קרא דבדבר שנעשה מצותו אין מועלין רק גזל הגר לבד דכתיב בי׳ לד׳ לכהן ודרשי׳ מיני׳ קנאו ד׳ ונתנו לכהן ונאמר בו לך יהי׳ שלך יהי׳ וכנ״ל, ומעתה שוב שפיר נוכל למילף מגזל הגר לשארי דוכתי׳ דאין מועלין לנעשה מצותו. וע״כ צריך מתה״ד שנעשה מצותו ומועלין בו וא״כ יותר יש לנו ללמוד מתה״ד מדנליף מגזל הגר, דכל היכי דאיכא למילף לקולא ולחומרא ילפי׳ לחומרא כמו״ש תוס׳ בקידושי׳ ל״ד ב׳ ד״ה ונילוף מת״ת עי״ש. ומשני דהוי תה״ד וענ״ע ב״כ, וע״כ לא ילפי׳ מינייהו אך כ״ז קודם דידעי׳ מהני תרי מיעוטא אולם לפי מה דמסקי׳ דאיכא מיעוטא בהדי׳ א״כ בע״כ צ״ל חדא מהני תרתי או שנאמר דס״ל דב״כ מלמדין וע״כ הוצרך למכתב הני מיעוטא, או שנאמר דס״ל כרבנן דריב״ב וא״כ איכא נמי ב״כ להיפך והם גזל הגר ושדה החרם וכמו״ש למעלה ולא הוי ידע מהי נילף ומהי לא נילף ע״כ הוצרך לכתוב הני מיעוטא להורות דדוקא בתה״ד ועגל״ע אסורין אחר שנעשה מצותן, הא בעלמא שרי אחר שנעשה מצותן וא״ל היא גופא תיקשי למה הוצרך הכתוב לכתוב הני ב״כ גזל הגר ושדה החרם וע״כ הוצרך לכתוב הני מיעוטא, לא לכתוב לא הא ולא הא. וממילא נדע דתה״ד ועגל״ע הוי ב״כ וא״מ הא לק״מ [אמר נכד הגאון המעתיק הנ״ל כאן יש שני תי׳ אחד הוא הראשון ארוך יותר וכ״ב צ״ל כמו״ש לקמן. והנה דגם מה שנכתב בפנים ראוי׳ לאמרו אמנם זה דרך קצר ודו״ק וכתבתי השני אח״כ בהג״ה] דבאמת בהאי גוונא דגזל הגר ושדה החרם אסור בעלמא, והיא דניתזי׳ אגן ביו״ש היך תמורה דנשרכין

עפרן מותר ונקברים עפרן אסור, ולכאורה לפמ"ש תוס' שם ל"ג ב', נראה דהחילוק הוא דנשרפין שציוה הכתוב לשרפן ע"כ אחר השריפה חשיב נעשה מצותן. משא"כ נקברים לא ציוה הכתוב לקברן רק דמפאת דאיסור הנאה נינהו ע"כ צריך לקברן, ולכן לא חשיב נעשה מצותו בקבורה, וכ"כ שהבין במק"ח סי' תמ"ה סק"א עי"ש, אמנם באמת ז"א דהא בשר המת שציוה הכתוב לקברו ועכ"ז אמרו שם ל"ד א' דעפרו אסור עי"ש. אמנם עיקר החילוק הוא, דכל היכי דאפשר לומר שהותר מיד אחר שעשה מצותו. בזה אמרינן כיון שנעשה מצותו הותר, משא"כ היכי דא"א להתירו מיד אחר שנעשה מצותו. רק אחר זמן מה אמרי' כיון שנשאר באיסורו אחר שעשה מצותו, אסור לעולם. דהא אחר זמן לא נעשה מצותו כלל. וע"כ בנשרפין שהמצוה היא השריפה ומיד שנגמרה מצותו היא השריפה נעשה אפר. אמרינן כיון שנעשה מצותו הותר, משא"כ נקברין אפי' היכי דמצוה לקברו כגון בשר המת. אמנם הרי מיד אחר הקבורה א"א להתירו שהרי עדיין היא בשלימותו ולא נעשה אפר עד אחר זמן רב. אמרי' כיון שנאסר בעת שנעשית מצותו נאסר לעולם. דהא אח"כ בעת שנעשה אפר לא עשה אז מצותו כלל רק ממילא נעשה אפר, זהו עיקר החילוק בין נשרפים לנקברים. ומעתה נחזי אנן בגזל הגר ושדה החרם הנה הישראל בעצמו א"י לתתן לכהן שירצה שהן שייכים לכהנים שבאותו משמר וכמו"ש בב"ק ק"ט ב' גבי גזל הגר ובערובין כ"ח ב' גבי שדה החרם עי"ש, וא"כ המצוה המוטלת על הישראל הוא שיתנן לגזבר, והגזבר יחלק בין כל אנשי המשמר וזהו שנא' לה' לכהן ודרשו חז"ל קנאו השם ונתנו לכהן, והוא דעל הישראל המצוה שימסרם לה' והוא שיתנם לגזבר כמו כל הקדשים כלן, והגזבר שהוא שלוחא דרחמנא נותנן לכהנים שבמשמר ולפי"ז בעת שעושה הישראל המצוה והוא שמוסרם לגזבר עדן לא יצאו לחולין והם קודש כבתחלה, ואדרבה עתה מוסרם לה' אך אח"כ כשמחלק הגזבר לכהנים כיון שבא ליד כהן יצא לחולין וה"ז דומה ממש לנקברי' לפמ"ש למעלה וע"כ הוצרך הכתוב לכתוב ב"כ בגזל הגר ובשדה החרם לומר דדוקא בהני התיר הכתוב אבל בעלמא בכה"ג שלא הותר בשעת עשית המצוה לא הותר לעולם, אך כ"ז אחר שכתב הכתוב הני מיעוטא דתה"ד ועג"ע, הא לאו הני מיעוטא לא היינו מחלקים בזה כלל. והיינו אומרים דע"כ כתב הכתוב הני ב"כ להורות דבעלמא אסרי' גם אחר שנעשה מצותו בלי שום חילוק כלל, והגם דלהיפך כתב ג"כ ב"כ בתה"ד ועגל"ע אמנם כבר כתבנו דכל היכי דאיכא למילף לקולא ולחומרא ילפי' לחומרא כנ"ל. ועוד י"ל דהנה הני ב"כ דתה"ד ועגל"ע אין לנו יתרון רק בהך דתה"ד, דהאי קרא דעגל"ע דדרשי' מיני' דאסורה גם לאחר שנעשית מצותה והוא מקרא דוערפו שם כמו"ש בכריתות וא"ו א' אינו מיותר דאיצטרך הק' לגז"ש

דהיליף מיני' דמת אסור בהנאה וכמו"ש בע"ז כ"ט ב' עי"ש. רק הק' דגבי תה"ד הוא מיותר ועי"כ אמרי' דהוי ב"כ ומעתה אי לאו הני מיעוטא היינו אומרים להיפך דגזל הגר ושדה החרם הוי ב"כ ולהורות דבעלמא אסור גם אחר שנעשה המצוה, אך דלא ניחא לחלק בין היכי דאפשר להתיר תיכף אחר שנעשה מצותו או לא וכמו"ש למעלה ע"כ כתב רחמנא הק' דתה"ד דאפי' בכה"ג ג"כ אסור אפי' אחר שנעשה מצותו, וקרא דעגל"ע איצטרך להורות על מת דאסור בהנאה וכנ"ל, וע"כ כתב רחמנא הני מיעוטא גבי תה"ד ועגל"ע לאשמועי' דבעלמא מותר אחר שנעשה מצותו (ע"כ תי' הארוך ומכאן ואילך בהג"ה תחיל הקצר) (הא לק"מ, דלך יהי' דבגזל הגר איצטרך לאשמועי' גוף הדבר דבנתינה לכהן מיקרי נעשה מצותו ול"ד לקדשי מזבח דגם אחר שנתחלק לכהני' עדן לא מיקרי נעשה מציתו וכמו"ש למעלה, וע"כ אשמועי' קרא דלך יהי' דבגזל הגר דבקדשי כהני' אינו כן וכוון שנתנן לכהן מיקרי נעשה מצותו. אך הק' דלך יהי' בשדה החרם הוא מיותר דמאחר דידעי' מהק' דלך יהי' דבגזל הגר דבקדשי כהני' מיד שנתנן לכהן מיקרי נעשה מצותו ממילא דה"ה בשדה החרם דג"כ הוא קדשי כהנים גם זה נדע דכיון שנעשה מצותו שוב אין בו איסור, מהני מיעוטא דגבי תה"ד ועג"ע וכנ"ל, אך באמת אצטרך הק' דלך יהי' דבשדה החרם להורות דס"ח לכהני' וכמו"ש הר"מ ויבואר לנו להלן בס"ד אך אי לאו הני מיעוטא דגבי תה"ד ועג"ע הו"א דלך יהי' דבשדה החרם אתא להורות היתר בדבר שנעשה מצותו והוי ב"כ על גזל הגר וממילא נאסר בעלמא הגם שנעשה מצותו, וע"כ הוצרך הכתוב למכתב הני מיעוטי הנ"ל, ומעתה בע"כ צ"ל דהק' דלך יהי' דבשדה החרם אתא לאורויי דס"ח לכהני' כנ"ל, ועי' במ"ש בזה להלן בס"ד).

נחזור לעניננו, דהני מיעוטי לא איצטרכו לן רק לרבנן דריב"ב דאיכא ג"כ להיפך, משא"כ לריב"ב לא איצטריך לן הני מיעוטי, אם לא שנאמר דב"כ מלמדין ומעתה נתבררו לנו דברי הר"מ שפסק כרבנן דריב"ב דזה ידוע דקיי"ל דב"כ א"מ וא"כ בע"כ צ"ל דקיי"ל כרבנן וכנ"ל, עתה נבא ליישב הך סוגי' דסוף עירוכין, והנה שם כ"ח ב' תני' א' יובל וא' שביעית משמטין כאחד כו' ואוקימנא כרי"ש בנו של ריב"ב דס"ל דמר"ה הייל יובל, וער"מ פ"ד מ"ה עירוכין שכתב דאם הי' ר"ה של יובל בשבת שייך למשמר היוצא, והקשה הלח"מ שם הא הר"מ פסק בפי' מה' שמיטה דאין שדות חוזרות לבעליהן עד יוה"כ אחר שתקעו בשופר, וא"כ הרי שייכי' השדות לאנשי משמר שחל בהם יוה"כ ולמה זה תלה הר"מ בר"ה עי"ש, אולם ראיתי בטורי אבן בר"ה חית ב' שכתב אליבא דרי"ש, דלעולם ס"ל דמר"ה הייל יובל ומ"ש רי"ש שם דמר"ה עד יוה"כ אין עבדים נפטרים לבעליהן

עד יוה"כ שתקעו ב"ד בשופר. הוא מטעם דריב"ש ס"ל כרבנן דלקמן ט"ת ב' דס"ל דשלשתן מעכבת בו, מעתה אם לא יתקעו בשופר ביוה"כ בטל יובל זה לגמרי, ואינו נוהגין בו דין יובל [וכמו כן הוא אליבא דרי"ו שם עי"ש] ועי"כ ס"ל לריב"ש דאין עבדים ושדות חוזרין עד יוה"כ דאם יתקעו ב"ד בשופר ביוה"כ איגלאי מילתא למפרע דמר"ה נתקדש היובל, דומי' דיו"ט של ר"ה שאם יקדשו ב"ד החודש למחר ה"ה קדוש למפרע מבערב ועי"כ אמרו שם בד' זיין ב' אליבא דריב"ש דמדאורייתא חייל יובל, והוא משום דודאי יובל חייל מר"ה רק עד יוה"כ מתלי תלי וקאי, אם יתקעו ב"ד ביוה"כ נתקדשה השנה למפרע מר"ה ואם לא יתקעו ביוה"כ נתבטל יובל זה לגמרי עי"ש דבריו.

ומעתה א"ש ג"כ דברי הר"מ הנ"ל שהרי בפי' מ"ה שמיטה פסק כרבנן דכלן מעכבים בו ועי"כ פסק דאין שדות חוזרין עד יוה"כ ומשום דמר"ה עד יוה"כ מתלי תלי וקאי וכנ"ל, אמנם כשתקעו ב"ד ביוה"כ שוב איגלאי מילתא למפרע שנתקדשה השנה מר"ה וממילא שייכי השדות החוזרות למשמר היוצא בר"ה וא"ש. והנה לפומ"ש למעלה דשדה החרם כ"ז שלא נתחלקה לכהנים ה"ה כהקדש כי מתחלה קנאו ד' ונותנם לכהן: לפי"ז כ"ז שלא הוחזרה שדה זו ליד הגזבר ונתחלקה לכהני ה"ה שדה הקדש ואסור להשתמש בה ואם נהנה מאבקה מעל, ועי' ביבמות נ"ט ב' בבני התערובות דאין מוציאין מידם שדה חרם.

הקשו תוס' שם בד"ה ואין דהא ה"ה כהקדש כ"ז שלא בא ליד כהן ואיך מניחין בידם ותי' שיתנו זל"ז עי"ש. ולפי"ז בשדה חרמים שיוצאה לכהנים ביובל, כיון שהגיע ר"ה של יובל שוב אינו רשאי להשתמש בה דהא כשיתקעו ב"ד בשופר ביוה"כ יהי' יובל למפרע מר"ה כנ"ל, וה"ה כהקדש כ"ז שלא בא ליד כהן כנ"ל. אולם כמו כן אינה חוזרת להקדש עד יוה"כ וביוה"כ כשיתקעו ב"ד בשופר אז מחוייב למסור שדה זו ליד הגזבר כמו שאר קדשים, והגזבר מחלקה בין אנשי המשמר שהי' בר"ה ואחר שנתחלקה לכהנים שוב נעשית כחולין לכל דבריהם כנ"ל. ומעתה א"ש הך סוגי' דסוף עירוכין והא ודאי דהכהן הזה חל משמרה שלו בר"ה של יובל, ואינו רוצה לזכותו בשדה רק בחלקו אך כל עקרו לא בא רק שהוא רוצה לזכות בחלקו מיד בר"ה בכדי שיוכל להשתמש בה מר"ה עד יוה"כ וזהו אמרו אם בשל אחרים אני זוכה בשלי לא כ"ש. ולמה זה יצטרך להחזיר כל השדה ליד הקדש ואח"כ יזכה בחלקו מיד הקדש, הרי הוא עתה תח"י ויזכה בחלקו, לזה אמרו דאינו כן, שנאמר, והי' השדה כו' אך שדה חרמו יוצא מתח"י ומתחלקת לכל אחיו הכהנים ור"ל דכל זמן שהיא תח"י דינה כהקדש לכל דבריהם רק הוא מחויב להוציאה מתח"י ולמסרה ליד הקדש ואח"כ יזכה בחלקו מיד ההקדש וכנ"ל, וכ"מ בזה דאינו רשאי להשתמש בה מר"ה עד יוה"כ וכנ"ל.

ומעתה א״ש הא דפרכינן בש״ס על הק״ו הנ״ל מי דמי התם זוכה בעלמא הכא קא שקיל לי׳, ור״ל דבשלא אחרים כבר נמסר הדבר ליד הקדש והוא זוכה בה מיד הקדש וכמו״ש קנאו ד׳ ונתנו לכהן משא״כ כאן בעצמו שקיל לה, מאחר שעדיין לא נמסרה ליד ההקדש, והא ודאי דכ״ז שלא נמסרה ליד ההקדש א״י ליטלה, דכל זמן שלא נעשית מצותה ה״ה כהקדש לכל דבר וא״ש. והשתא א״ש ג״כ הש״ס דב״ק ק״ט ב׳. דהא ודאי שהוא מחוייב להוציא גזילו מתח״י וכבר מסר ליד הקדש וכבר קנאו ד׳, רק מאחר שד׳ מסרו אח״כ לכהן ודרשי׳ התם מקרא דמלבד איל הכפורים למי שזה ניתן זה ניתן והא חזינן שד׳ צוהו לתן את הכסף למי שיקריב את איל הכפורים וכיון דכתיב בקרא ואיש את קדשיו לו יהי׳ א״כ הרי יכול הוא בעצמו להקריב את איל הכפורים וא״כ ממילא שייך לו ג״כ הכסף המושב, נשוב אין גזילו אצלו שזה הכסף הוא זוכה משלחן גבוה וכנ״ל וא״ש הכל על נכון, ואכתי פש לנו לבאר דברי הר״מ בפ״ו מה׳ ערוכין דפסק כרבנן דריב״ב דס״ל לכהני׳ והביא קרא דכל חרם כו׳ והרי במתני׳ דערוכין כ״ח ב׳ דרשי לה רבנן מקרא דכשדה החרם כו׳ עי״ש וכבר עמד ע״ז הלח״מ שם.

עוד צריך ליישב מ״ש ביומא סמ״ך ובשארי דוכתי׳ חרי מיעוטא דלמ״ל תרי מיעוטי וכקושיי תוס׳ שם. עוד יש לעיין בסוף תמורה דפריך אהא דאמרי׳ דנשרפין עפרן מותר מהא דתני׳ דאפר דהקדש אסור, ותי׳ רמב״ח דאיירי בנפלה דליקה מאלי׳, ור״ש תי׳ דאיירי באפר דתה״ד כו׳ עי״ש, והנה תי׳ דרמב״ח א״ש דלא איירי בנעשה מצותו כלל. אמנם תי׳ דר״ש דאיירי ג״כ בנעשה מצותו כמו אפר הנשרפין א״כ יקשה למה לא פריך ע״ז ונילף מיני׳ כמו בתה״ד דנעשית מצותו ועכ״ז אפרו אסור וכמו כן נאמר בכל הנשרפין, וכדפריך בכה״ג ביומא כ״ט ובשארי דוכתי׳ טובא ומשני דהוי ב״כ וכנ״ל ומ״ט לא מסיק הכא בסוף תמורה ג״כ כדמסיק בכל הני דוכתי הנ״ל, אמנם נראה דהנה תוס׳ בסנהדרי׳ י״ד ומנחות כ״א ב׳ הקשו דרבי יהודא אדרי׳ דשם במנחות, וכן בב״מ כ״ז א׳ ובסנהדרי׳ י״ד דריש רי״ה ואו. ובריש תמורה וכן ביומא מ״ה א׳, ובפ״ב דסנהדרי׳ כ״א ב׳ לא דריש רי״ה ואו. ותי׳ דשמא להך דרשא לא דריש עי״ש, ויש להקשות ע״ז מהא דאמרי׳ ביבמות ס״ח ב׳ דלוי׳ וישראלית נפסלין בביאת פסול דדרשי׳ בת ובת ופרכי׳ ע״ז כמאן כר״ע דדריש ואוין כו׳ עי״ש [וכ״ה שם בד׳ מ״ט א׳ ובד׳ פ״ז א׳] והקשו תוס׳ שם בד״ה כמאן. דמאן תנא דפליג עלי׳ דר״ע התם רי״ש. ושם גופא איירי דרי״ש נמי דריש ואוין, ותי׳ דלא קאמר כמאן כר״ע לאפוקי רי״ש אלא לאפוקי שארי תנאי בעלמא דלא דרשי וא״ו עי״ש, ואם נאמר כדברי תוס׳ הנ״ל מאי קושי׳ דלמא שם לא דרשי וכאן דרשי א״ו דמאן דלא דריש וא״ו לא דריש לי׳

בש״ס דוכתי׳ וע״כ שפיר קאמרי׳ כמאן כר״ע. ומעתה הדק״ל דרי״ה אדר״ה.

אמנם מה שנ״ל ביטוב קושי׳ תוס׳ הנ״ל דהא ודאי דרי״ה לא דריש וא״ו בכלהו דוכתי ומה דדריש וא״ו בהני מקומות שהביאו בתוס׳ הוא מטעם אחר וכמו״ש בס״ד, הנה מסנהדרי׳ י״ד א׳ לק״מ בפשיטות, דהא כבר כתבו תוס׳ במנחות שם דוא״ו מוסיף על ענין ראשון דריש רק דרשה מחודשת לא דרשי׳ מיתור וא״ו ושם בסנהדרי׳ לא הוי דרשה מחודשת כלל רק כמו וא״ו מוסיף כו׳ דכתיב בקרא זקנך ושפטיך, דר״ש ס״ל הן הן זקניך והן הן שפטיך ורי״ה ס״ל דוא׳ דושפטיך הוא וא׳ מוסיף להורות דזקניך לחוד ושפטיך לחוד. ואין כאן קושי׳ כלל. וכן מה דדרשי׳ נדה ל״ב א׳ ואשה הוי ג״כ וא״ו מוסיף על ענין ראשון וילמד תחתון מעליון כמו״ש בכריתות כ״ב ב׳ וילפי׳ נקבה מזכר דאיתרבאי מאיש איש כמו״ש רי״ה שם בנדה בע״ב עי״ש. ומה שהקשו מב״מ כ״ז א׳ כאשר נדקדק היטב נראה דמשם ג״כ לק״מ, והנה יש לדקדק שם בסוגי׳ הרבה הדא בהא דאמרי׳ שם ואידך הא דרבנאי מנ״ל נפקא לי׳ מומלאתה מ״ט ל״א. ע״ז בש״ס ואידך וא״ו לא דריש וכדאמרי׳ בשארי דוכתי׳ וכן שם בסוגי׳ אדרשא דממנו עי״ש, ותו בהא דפרכי׳ שם אליבא דרבא ומ״ד אשר תאבד הא בעי׳ ומצאתה וליכא ומאי קושי׳ ודילמא וא״ו לא דריש ונוף הקרא איצטרך לדרבנאי וכמו״ש למעלה ובשלמא בהא דפריך שם אק״ז הא בעי׳ אשר תאבד וליכא, אין להקשות הא בעי׳ אשר תאבד לדרשה דר״י משמי׳ דרשב״י וממנו לא משמע לי׳ כמו״ש למעלה. דבזה י״ל דדוקא לרבא פריך הכי דאיהו ע״כ לית לי׳ דרשה דר״י משמי׳ דרשב״י וכמבואר לעיל ד׳ כ״ב ב׳ דפרכי׳ מיני׳ לרבא ועתוס׳ שם ד״ה איסורא, וד״ה תיובתא [והרבה יש להאריך בזה ואכמ״ל] וע״כ שפיר פריך אליבא דרבא הא בעי׳ אשר תאבד כו׳, אמנם הא דפריך מקודם הא בעי׳ ומצאתה הא ודאי דקשי׳ טובא הא אמרי׳ דוא״ו לא דריש.

אולם מה שנ״ל ביטוב הסוגי׳ הנ״ל הנה ביומא מ״ה ב׳ אמרי׳ דאפי׳ מאן דלא דריש וא״ו וא״ו ה״א דרשי׳ לכ״ע, וכ״א ביבמות ע״ב ב׳ והנה כאן בקרא דומצאתה מיותר הוא״ו דבראש התיבה, והה״א דבסוף התיבה דכבר אפשר לכתוב ומצאת בלא ה׳ וכמו״ש דבריש ד׳ כ״ט ובקשתם כו׳ ומצאת, ועוד בשארי דוכתי׳ טובא, וכבר אמרנו דוא״ו ה׳ דרשי כ״ע וע״כ לא מסייעי בש״ס שם מתחלה ואידך וא״ו לא דריש דכאן א׳ לומר כן דאיכא ואו׳ ה׳ אך מאחר דלדידי׳ אייתיר לי׳ ג״כ קרא דממנו כמו״ש בש״ס והוא מוקדם בכתוב ע״כ דריש מיני׳ למעט פחות משו״פ ובע״כ צ״ל דוא״ו ה׳ דומצאת אתא לדרשה אחרינא אך לרבא דאמר דאיכא נ״מ לדינא היכי שהוזלה בשעת מציאה, שפיר מקשי׳ הא בעי׳ ומצאתה וליכא דוא״ו ה׳ דרשי׳ לכ״ע, וכיון דאיכא

למידרשי׳ על דין זה שאמר רבא מ״ט לא נדרשי׳ וא״ש כל הסוגי׳ על נכון, ונהו לק״מ דרי״ה אדרי״ה דוא״ו ה׳ דרשי כ״ע כנ״ל וע״כ גם הר״מ בפי״א מה׳ גזילה פסק דבעי׳ שיהי׳ שוה בשעת מניאה ש״פ. והוא נדרש מקרא דוימלאתה כמבואר בש״ס והנם דביומא ס״פ טרף בקלפי לענין מנין המערכות וכן בסנהדרי׳ ספ״ב לענין כמה נשים ישא המלך פסק הר״מ שם כמ״ד דלא דרי״ש וא״ו כמבואר למעיין, אולם כאן דרשי׳ לכ״ע דאיכא וא״ו הא כנ״ל [ויו״ש הר״מ בפי״ג אפי׳ הי׳ ש״פ בשעת מניאה והוזלה, עי׳ בה״ה ובכ״מ ובטור רסי׳ רס״ב וב״י וד״מ שם. ואחר המחילה לכאורה נעלם מכלם הך סוגי׳ דפי הזהב כ״ה א׳ המונא אבידה כו׳ ואע״ג דזל ערשי׳ שם וכ״ה ברא״ש שם במתני׳ דקמש פרוטות עי״ש וד״ק]. ומעתה מיילא תו לק״מ מהך דמנחות כ״א ב׳ דדריש רי״ה וא״ו דשם בד׳ נון ב׳ תני׳ בברייתא אלו נאמר מנחה מהלית כו׳ ת״ל ומחליתה כו׳ מבואר בהדי׳ דדריש וא״ו הא דומחליתה מזה ומבואר כמו״ש. ומעתה א״ש מ״ש ביומא ובשארי דוכתי׳ תרי מיעוטא כתיבא והוא משום דשם עסקי׳ למ״ד ב״כ ומלמדין והוא רי״ה כמבואר בסנהדרי׳ ס״ז ב׳ ואיהו לא דריש וא״ו כנ״ל. וע״כ מקרא דושמו להוד לא הייגו ממעטים, אך עתה דאיכא תרי מיעוטא והו מיותר דבה״ד וה״א מיותר דבעל״ע. וכבר נתבאר דואו׳ ה״א דרשי׳ לכ״ע כנ״ל, ומעתה א״ש מה דלא פריך בסוף תמורה ונילף מיני׳ משום דשם עסקי׳ אליבא דסתמא דמתני׳ דתנן כל הנקברין לא ישרפו ומשום דס״ל דנשרפין אפרן מותר וכבר ידוע דסתם מתני׳ ר״מ גם מסתמא בר פלוגתא דר״מ הוא רי״ה כמו״ש תוס׳ ביומא י״ב א׳ ד״ה הא ור״מ דריש והו׳ כמו״ש ביומא ס״פ טרף בקלפי, וא״כ מקרא דושמו להוד נפקא לן מיעוטא דבעלמא ליכא איסור בדבר שנעשה מצותו דבהד מיעוטא סגי לן, וכ״ת א״כ לר״מ ה״א דהערופה למ״ל הא לק״מ, דהא בחולין כ״ד א׳ דרשי׳ מהק׳ למעט פרה אדומה, אך מתחלה משני שם דכתיב בה חוקה, ופריך ע״ז מיוה״כ דכתיב חוקה ועכ ז דרשי׳ ק״ו וע״כ הוצרך לומר ה״ק הערופה כו׳ ועתוס׳ שם שהקשו הא הך ברייתא אתי׳ כרי״ה ולרי״ה לא קאי חוקה על דברים הנעשים בחוץ, ועי״ש מה שתי׳ בזה אמנם ביומא ס״א א׳ כתבו בתוס׳ ישינים דניחא לי׳ לתלמודא לתרץ הך ברייתא אפי׳ אליבא דר״כ עי״ש.

מעתה נאמר דרי״ה לטעמי׳ דס״ל דחוקה לא נאמרה על הנעשה בחוץ, וא״כ שפיר י״ל כמו דמשנינן מתחלה דכל היכי דכתיב חוקה לא דרשי׳ ק״ו ואייתר לי׳ קרא דהערופה למעט מיני׳ דבר שנעשה מצותו. ור״מ ס״ל כר״נ דחוקה כתיב גם על דבר הנעשה בחוץ. וא״כ מוכח מזה דגם היכי דכתיב חוקה דרשי׳ ק״ו ואיצטרך קרא דהערופה למעט פרה. וא״ש הכל על נכון. ומעתה א״ש ג״כ דברי הר״מ בפ״ו מה׳ ערוכין שכתב דס״ה לההנים

מקרא דכל חרם כו׳ לך יהי׳ דבמתני׳ דרשי׳ רבנן מקרא דשדה החרם ובש״ס שם כ״ט א׳ אמרי׳ דריב״ב דריש מהאי קרא על שדה חרמו של כהן שיוצאה לכהן ורבנן דרשי לי׳ מה״א דהחרם. ואידך חרם החרם לא משמע לי׳ עי״ש.

מעתה נאמר דהני רבנן דמתני׳ הם ר״מ דדריש ואוי״ן וכמו כן דריש ההי״ן ועי״כ אייתיר לי׳ הק׳ דכשדה החרם. ודריש לי׳ על ס״ה לכהנים וקרא דכל חרם דריש לי׳ דאחר שנתנן לכהן ה״ה כחולין וכדדריש בברייתא שם כ״ט א׳ עי״ש, והגם דלפי״ז הוי שדה החרם וגזל הגר ב״כ, עכ״ז ל״א דבעלמא אסור גם אחר שנעשה מצותו משום דאיכא מיעוטא בתה״ד דממעט בהדי׳ דבעלמא מותר. אמנם הר״מ ס״ל בזה להלכה דוא״ו לא דריש וכמבואר מדבריו בפ״ג מ״ה תמידין לענין מנין המערכות בכל יום, ובפ״ג מ״ה מלכים לענין מנין הנשים של המלך, וא״כ ה״ה דחרם החרם ג״כ לא דריש ואיצטרך גוף הקרא דכשדה החרם על שדה חרמו של כהן כנ״ל, ועי״כ הוצטרך לדרוש דס״ה לכהנים מקרא דכל חרם כו׳ לך יהי׳ דמיותר הוא דהא ההיתר בדבר שנעשה מצותו נפקא לן מהמיעוטין דבתה״ד ועגל״ע כנ״ל וגם דבקדשי כהנים הוי נעשה מצותו בנתינתו ליד כהן זה נפקא לן מגזל הגר כנ״ל. ואייתיר לן קרא דכל חרם ועי״כ דריש לי׳ על ס״ה דהוא לכהני׳ וא״ש.

אך לפי האמור יקשה לנו בהך סוגי׳ דריש עירוכין איך קיי״ל לדינא דיורש מימר דר״מ דריש לה מקרא דהמר ימיר. ורי״ה דריש מהק׳ לרבות את האשה ור״מ מרבה אשה מואו דואם ורי״ה וא״ו לא דריש וכמבואר כ״ז בש״ס בריש עירוכין ותמורה. ולפי״ז לפי מה דקיי״ל דואו לא דרשי׳ כרי״ה וכמו שנתבאר למעלה ממילא איצטרך לן קרא דהמר ימיר לרבות אשה ותו אי״ל קרא לרבות יורש. ואיך פסק הר״מ בזה דיורש מימר, ומה שנראה ביישוב זה, נקדים לבאר מה שיש עוד לדקדק בסוגי׳ זו, הנה הגה״ז ריש עירוכין הביא קושי׳ תוס׳ ריש תמורה ד״ה ור״מ דלמ״ל קרא דהמר ימיר בלא״ה כיון דלית לי׳ לר״מ קרבנו ולא קרבן אביו וא״כ יורש סומך וה״ה דמימר ועי״ש מה שתי׳ ע״ז והגה״ז תי׳ דלר״מ דוקא ילפי׳ סוף הקדש מתחלת הקדש ולא תחלת הקדש מסוף הקדש. והביא ראי׳ בזה דאל״כ תקשי קושי׳ תוס׳ ריש עירוכין ד״ה קרבנו דלמ״ל למעט קרבן חבירו כיון דאימעט שלוחו כ״ש קרבן חבירו ומה שתי׳ תוס׳ דהו״א דידו ממעט חבירו אבל שלוחו סומך ז״א דא״כ יקשה למ״ל קרא דהמר ימיר לרבות יורש, כיון דשלוחו סומך כ״ש יורש דעדיף משליח וכמו״ש תוס׳ שם בד״ה תחלת א״ו דלא ילפי׳ רק סוף מתחלה ולא תחלה מסוף עי״ש, ובריש תמורה הקשה הגה״ז אהא דאיבעי לן עכו״ם מהו שימיר. למה לא נילף מסמיכה דעכו״ם אינו סומך, ותי׳ ג״כ כסברתו הנ״ל דאפי׳ לרי״ה יותר יש

ללמוד סוף מתחלה רק ביורש דלזכא למילף מתחלת הקדש ע״כ ס״ל לרי״ה דילפי׳ מסוף הקדש עי״ש.

ונ״ל עוד להביא ראי׳ לזה מהא דפרכי׳ שם אדרי״ה דלמ״ל קרא לרבות אשה, הא השוה הכתוב אשה לאיש כו׳ ולמה לא נאמר דהו״א דילפי תחלה מסוף דאשה אינה סומכת, א״ו דיותר יש ללמוד סוף מתחלה דאשה מקדשת בתחלת הקדש וכנ״ל. אמנם לכאורה יראה להוכיח להיפך דיותר יש ללמוד תחלה מסוף ולא סוף מתחלה ממ״ש ב״פ הזהב כ״ה א׳ מאי חזית דדמיי׳ לסוף הקדש נדמיי׳ לתחלת הקדש א״ל מסתברא לסוף הקדש הו״ל לדמויי שכן נתפס מנתפס אדרבה לתחלת הקדש הו״ל לדמוי שכן דבר שיש אחריו קדושה מדבר שיש אחריו קדושה כו׳ עי״ש וא״כ כאן בתמורה שאין אחריי׳ קדושה דהא אין תמורה עושה תמורה בודאי יותר יש ללמוד מסוף ולא מתחלה דיש כאן ב׳ הסברות שאמרו ב״פ הזהב וכמבואר והראי׳ שהביא הבה״ז דא״כ יקשה קושי׳ תוס׳ ריש עירוכין ד״ה קרבנו וכנ״ל, תמהני דהא גם לפימ״ש תוס׳ ריש תמורה ד״ה ור״מ לתרץ קושייתם שם דלא הוי דרשי׳ קרבנו לרבות כל בעלי חוברין רק הייכו ממעטי׳ מהק׳ יורש עי״ש, ג״כ א״ש, דאי לא הוי כתיב רק תרי קרבנו וגם קרא דהמר ימיר לא הי׳ נכתב, הייכו אומרים דחד קרבנו אתא למעוטי נכרי וחד למעוטי שלוחו. ולא לרבות בעלי חוברין וע״כ כתב רחמנא קרא דהמר ימיר לרבות שליח, ומעתה בע״כ קרבנו לרבות בעלי חוברין וע״כ כתב רחמנא קרבנו ה״ג למעט שליח, ובע״כ קרא דהמר ימיר אתא לרבות יורש ודו״ק.

גם הקושי׳ שהקשה הבה״ז ריש תמורה אהא דאיבעי״ל עכו״ם מהו שימיר, וכן מ״ש למעלה אהא דפרכי׳ למ״ל קרא לרבות אשה ככ״ל כבר עמדו ע״ז תוס׳ במנחות ל״ג א׳ ד״ה לפי, ותי׳ דדוקא גבי יורש גמרי מהדדי ולא לענין אחר עי״ש. והטעם בזה מבואר בחי׳ גרסאות ריש עירוכין בשם תוספי הרא״ש דכיון דבשניהם בעי בעלים בסמיכה ובתמורה כמו״ש בד׳ זיין ב׳ וד׳ טית א׳ רק דלא ידעי׳ מה נקרא בעלים, ילפי׳ תמורה מסמיכה דיורש לא מיקרי בעלים או להיפך משא״כ באשה ונכרי דודאי בעלים הם רק מטעם אחר אינן סומכות. לא ילפי׳ מכאן לתמורה וא״ש, אך מה שיש להקשות בזה לפי היסוד הנ״ל דשליח גרע מיורש, ואם נאמר דשליח סומך וממיר כ״ש יורש וכנ״ל. ולפי״ז יש להקשות קושי׳ עצומה שהרי ביורש הבהמה של חולין שרוצה להמירה היא שלו רק הקרבן הוא של אביו, ובכה״ג שלוחו יכול להמיר וכמו״ש בד׳ טית א׳ לא יחליפנו בשל אחרים, וכגון שאמר כל הרוצה להמיר כו׳, הנה מבואר דגם אחר יכול להמיר בקרבן של זה כשנתן לו רשות, וא״כ כ״ש יורש דעדיף משליח ככ״ל, ואיך ס״ל לרי״ה דיורש אינו מימר גם לר״מ יקשה למ״ל קרא דהמר ימיר לרבות יורש, הא

גדע מהק׳ דלא יחליפנו וכנ״ל, ונא״ל דש״ה שנתן לו רשות להמיר ע״כ עדיף מיורש שלא נתן לו אביו רשות הא ליתא דא״כ איך כתבו תוס׳ **דשליח גרע מיורש** כנ״ל, כיון שאני **שליח שנתן לו** הבעל רשות שהרי מינוהו שליח ע״ז, משא״כ יורש, א״ו דלא ס״ל **לתוס׳ לחלק** בזה, ומעתה הדק״ל וכנ״ל.

עוד יש לעיין בתוס׳ ריש תמורה ד״ה וסופג שהקשו אמאי לא תני שמוני׳ ותי׳ דלא נחית למנין כו׳ ועוד תי׳ דהכי תרי לאוי׳ חד בקרבן שלו וחד בקרבן חבירו ע״ש, ותי׳ הא׳ הנ״ל הוא תמוה דהא בהדי׳ מבואר כתי׳ הב׳ בד׳ ט״ת א׳ וכבר עמד ע״ז הלח״מ רפ״א מה׳ תמורה והניחו בתמי׳ קיימת ע״ש הן אמת דכמו כן יש לעיין במ״ש בש״ם שם ד׳ ד׳ ב׳ דלא אתא חד עשה ועקר תרי לאוי והרי מאחר דמחלקינן הני תרי לאוי דחד בשלו וחד בשל חבירו, א״כ בין כך ובין כך אין כאן רק לאו אחד, וכבר עמד ע״ז הלח״מ שם וכתב דמ״מ הרי העשה בא לעקור ב׳ לאוין ע״ש, והוא תמוה, דלעולם אין כאן רק לאו אחד דאם המיר בשלו אין כאן רק לאו דלא ימיר ואם המיר בשל חבירו אין כאן רק לאו דלא יחליפנו, עוד יש לעיין במ״ש בש״ם ריש תמורה ב׳ ב׳, דאיצטרך קרא לרבות אשה מתרי טעמא חדא דהלאו אינו שוה בכל, דבציבור ושותפין ליתא, וה״ב דהוא לאו שאין בו מעשה, ע״ש ברש״י תמצא ב׳ הטעמים, והקשה בתשו׳ שאג״א סי׳ פ״ב על הטעם הב׳ הנ״ל, דהא׳רי לתנא בד׳ ג׳ ב׳ לא תתני מימר דבדבור עביד מעשה ועל טעם הא׳ הקשה לפמ״ש הר״מ ב״ה תמורה דגם בצבור ושותפין איכא הלאו דתמורה ולוקים ע״ז רק העשה ליתא בגייהו ע״ש וא״כ הרי הלאו שוה בכל ע״ש.

הן אמת דגם דברי הר״מ תמוהין דמנ״ל הא דצבור לא אימעטו רק מהעשה ולא מלאו ודילמא מכלהו אימעטו, ותו יש להקשות ע״ז מהא דפריך בד׳ ט״ת א׳ אהא דאמרי׳ לא יחליפנו בשל אחרים דאי בהמה דהקדש דעלמא וחולין דידי׳ מי מיתפס בדבר שאינו שלו כו׳ ולדברי הר״מ הנ״ל מאי קושי׳ נהי דלא מצי להתפיס עכ״ז איתא בלאו וכמו צבור ושותפין דנ״כ אינן בעשה ולא נתפסה התמורה בקדושה ועכ״ז לוקין על הלאו כנ״ל, וי״ל בזה דהא דפריך מי מתפיס כו׳ לא פריך על הברייתא רק הקושי׳ קאי אהא דאמרי׳ לעיל ולכתוב לא יחליפנו ולא בעי לא ימיר. ועבדי׳ צריכותא בזה ע״ש וע״ז פריך בלא״ה הוצרך למכתב לא ימיר בשביל העשה דהוא ותמורתו יהי׳ קדש, דאי הוי כתיב לא יחליפנו לא הוי אפשר למכתב ע״ז העשה דמי מתפיס כו׳ וא״ש.

אך עדיין קשה מנ״ל להר״מ הא דהלאו קאי גם על צבור ושותפין והנראה דהר״מ הי״ל בגי׳ דתמורה ד׳ ב׳ תרי שינוי אהא דלקי בלאו דתמורה. הא׳ משום דהוי תרי לאוי וחד עשה, וה״ב דהלאו

שוה בכל והעשה אינה שוה בכל דליתא בנזור ושותפין, וכ״ה ברש״י שם בלש״א ע״ש, וכ״כ הלח״מ בריש הלכות תמורה דכן הי׳ בגי׳ הר״מ ועי״כ פסק דהלאו איתא גם בניזור ושותפין, אך לפי״ז יקשה דברי הש״ס אהדדי, דכאן אמרו דהלאו איתא בנזור, ולעיל ד׳ ב׳ ב׳ אמרו דהלאו אינו שוה בכל דליתא בנזור ושותפין וכנ״ל אמנם מה שנ״ל בישוב כ״ז, דהנה לקמן בד׳ י״ג במתני׳ איפלגו ר״ש ורבנן, דרבנן ממעטי נזור ושותפין מקרא דלא יחליפנו ולא ימיר אותו דדוקא יחיד עושה תמורה ולא נזור ושותפין ור״ש דריש לה מקרא דמעשר מה מעשר קרבן יחיד כו׳ ועתי״ט שם שכתב דליכא ביניהם אלא משמעות דורשין ע״ש, אמנם דאיכא כ״מ רבתא ביניהם דלרבנן דממעטי לי׳ מקרא דתמורה איממעטו גם מלאו. דהא דרשי לי׳ מקרא דלא יחליפנו ולא ימיר אותו. דדוקא יחיד ולא נזור, א״כ אינן בלאו ג״כ, אמנם לר״ש דדריש מקרא דמעשר לא איממעטו רק מעשה ולא מהלאו וכמו שאבאר בס״ד. הנה בד׳ ט״ת א׳ אמרי׳ לכתוב לא יחליפנו ולא בעי לא ימיר ומשני דהו״א דדוקא בהלוף לוקה אבל ממיר דמזרוייהו מקדיש לא לקי קמ״ל עי״ש מבואר מזה דבהילוף יותר מסתבר לומר דלקי מבמימר והנה במעשר לא נאמר רק לא ימיר ולא נכתב שם הלאו דלא יחליפנו מעתה אם נאמר דקרא דמעשר אתא לאשמועי׳ דנזור אינן בלאו ג״כ ולא לקי, א״כ יקשה למה כתב שם לאו דלא ימיר יותר הו״ל למכתב שם הלאו דלא יחליפנו לאשמועי׳ רבותא דאפי׳ בהלוף לא לקי כ״ש במימר וכפ״ל, א״ו דהכתוב לא בא רק למעט נזור ושותפין מהעשה ולא מהלאו׳ ובהעשה הוי רבותא יותר במימר דהגם שמתחלה כוונו להקדיש לתרווייהו עכ״ז לא קדשה התמורה וכ״ש בהילוף שלא כוונו כלל להקדיש שתיהם דודאי לא קדשי תרווייהו וא״ש, ולפי״ז לרבנן דר״ש תו ליכא למימר בטעמא דלקי אלאו דתמורה ולא הוי כל״ע משום דהעשה אינה שוה בכל דכמו כן הלאו נ״כ אינו שוה בכל והיכי דאיכא לאו איכא נמי עשה, ובע״כ נ״ל לדידהו דהטעם הוא משום דהוי תרי לאוי ולא אתא חד עשה ומנתק תרי לאוי ולדידהו נ״ל דלא ס״ל הך דרשא דברייתא בד׳ ט״ת דלא יחליפנו בשל אחרים דא״כ הא ליכא רק חד לאו וכמו״ש למעלה אע״כ ס״ל דהני תרי לאוי קאי על ענין אחד וע״כ לקי דלא אתא חד עשה למנתק תרי לאוי. אולם הך ברייתא דמחלקי הני תרי לאוי לתרי ענייני ע״כ ס״ל כר״ש דנזור ישנן בלאו. וע״כ לקי בלאו דתמורה משום דהלאו שוה בכל והעשה אינה שוה בכל ועי״כ אמרו בש״ס שם ד׳ ב׳ תרי טעמא בזה דלקי בלאו דתמורה (לפי גי׳ רש״י והר״מ כנ״ל) דהטעם דתרי לאוי הוא לרבנן דר״ש והטעם דאינו שוה בכל הוא לר״ש וכנ״ל.

ומעתה נתברר לנו מ״ש ריה״ג בד׳ ג׳ א׳ דמימר הוי לאו שאין בו מעשה ור״י אמר לתנא לא תתני ממיר דבדבורו

איתעבד מעשה דריה״ג ס״ל כר״ש דנזיר ג״כ לקי אלאו דתמורה, **ובדדהו** לא נעשה מעשה בדבורן דהא אינן בעשה והתמורה לא נתפסה בקדושה. ועכ״ז לקי ועי״כ חשיב לה בלאו שאב״מ **אולם** ר״י ס״ל כרבנן דר״ש דנזיר **באמת אינן** בלאו ג״כ רק היחיד לוקה, וביחיד הרי בדבורו איתעבד מעשה **ועי״כ לא תתני** מימר, ומעתה א״ש ג״כ הני **תרי** טעמא שאמרו בריש תמורה ב׳ ב׳ **לרבות** אשה דלרבנן דר״ש דנזיר אינן בלאו רק היחיד א״כ לדידהו ליכא למימר הטעם דאב״מ דהא בדבורו איתעבד מעשה, אמנם לדידהו אפ״ל זה הטעם דהלאו אינו שוה בכל דליתא בנזיר ולר״ש ליכא למימר ה״ט דלדידי׳ גם נזיר הן בלאו. אמנם לדידי שפיר י״ל הטעם דאב״מ, דהא בנזור ושותפין אב״מ דלא נתפסה התמורה בקדושה כנ״ל וא״ש הכל על נכון בס״ד ושוב לק״מ כל הקושי׳ שכתבנו למעלה, גם תי׳ הא׳ של התוס׳ ריש תמורה א״ש, דלה״ט דאמרי׳ בש״ס דלא אתא חד עשה ומנתק תרי לאוי איכא באמת תרי לאוי ולא ס״ל הך דרשא דברייתא בד׳ טית א׳ וכמו״ש למעלה.

ומעתה א״ש ג״כ מ״ש למעלה, דאיך אפ״ל דיורש אינו מימר הא מקרא דלא יחליפנו מוכח דאפי׳ שלוחו מיימר וכ״ש יורש כנ״ל, ולפי האמור לק״מ די״ל דר״מ ור״י הן רבנן דר״ש דס״ל דנזור אינן בלאו, וא״כ לא דרשי׳ לאו דלא יחליפנו על אחרים דאיצטרך לגופי׳ למהוי תרי לאוי בכדי שלא יהי׳ נל״ע וככ״ל וא״כ דיורש אינו מימר וכ״ש שליח ור״מ דס״ל דיורש מימר מקרא דהמר ימיר אבל שליח גם לר״מ אינו מימר, והנה דבמעשר יכול לעשות שליח לעשר לרבנן דר״ש לא אתקש תמורה למעשר, וכ״ה בתוס׳ תמורה ג׳ א׳ ד״ה ומעשר דגן עי״ש, אולם לר״ש דאית לי׳ הקישא דמעשר וכמו״ש במתני׳ בד׳ י״ג וכן בד׳ ג׳ א׳ עי״ש א״כ גם בזה הקיש תמורה למעשר דשליח מימר כמו במעשר וכ״ש יורש דמימר, ועי״כ דרשי׳ קרא דלא יחליפנו על אחרים ולגופי׳ לא איצטרך למיהוי תרי לאוי דמאחר דלדידי׳ נזור ישנן בלאו א״כ בלא״ה לא הוי לאו הנל״ע דהעשה אינה שוה בכל והלאו שוה בכל וכנ״ל וא״ש, ומעתה תו לק״מ ג״כ מה שהקשתי למעלה דלדידן דקיי״ל דלא דרשי׳ ואוין א״כ איצטרך קרא דהמר ימיר לרבות אשה ומנ״ל דיורש מימר, ולפי האמור לק״מ, דהר״מ פסק כר״ש דתמורה הוקשה למעשר וכמו״ש בפ״א מ״ה תמורה הלכה י״ג, וא״כ גם שליח עושה תמורה מהקישא דמעשר וכ״ש יורש שעושה תמורה. ולא איצטרך לן קרא דהמיר ימיר לרבות יורש ודרשי׳ מיני׳ לרבות וא״ש הכל נכון בס״ד. היוצא מדברינו דלדידן דקיי״ל כהקישא דר״ש, אפי׳ שליח מימר, וא״כ תו ליכא למימר דטעמא דרבא סוף בכורות הוא משום דאין שליח מימר וכהאמור, ובע״כ צ״ל דטעמא דרבא הוא משום דס״ל דמנות צ״כ וכמו״ש למעלה [הדרן ב׳] ומעתה נתבאר לנו סי׳ דעירוכין ודתמורה כעון

אתלתן בסוכן וכמו שמבואר לכל מעיין בדברינו ואין מן הצורך להאריך בזה ולכפול הדברים כל נבון יעמוד ע"ז.

הדרן ד.

אולם דברי הר"מ ריש ה' תמורה עדן לא נתיישבו בדברינו הנ"ל, דלפמו"ש למעלה איכא מימר דאית בי' מעשה, והוא יחיד שהמיר דבדבורו איתעבד מעשה ואיכא דלית בי' מעשה, והוא צבור שהמירו דלית בהן מעשה. אמנם הר"מ ריש ה' תמורה כתב דב' לאוין אלו אע"פ שיהיי בהן מעשה כלל כו' עי"ש, ולפי האמור הוא תמוה, דהא ביחיד אית בי' מעשה ככ"ל גם בלח"מ דבריו אלו סותרין למ"ש בפי"ג מהי' שכירות דחסמה בקול לוקה, ובש"ס אמרו הטעם ע"ז דעקימות שפתיו הוי מעשה וא"כ איך כתב כאן דב' לאוין אלו תב"מ, ועי' בה"ה ובלח"מ שם ובפמ"י מה' סנהדרי' שהאריך בישוב דברי הר"מ כל מעיין יעמיד עליהן. עוד מהראוי לבאר דברי הר"מ בפ' כ' מה' עדות שכתב בהלכה ד' דאין לעזו"מ שגגה לפי שאין בה מיעשה לפיכך אין צריכין התראה כו' ודבריו אלו הם סתומים ותמוהין באין פותר וכבר עמדו ע"ז הכ"מ והלח"מ שם ולא העלו מאומה, עוד יש לעיין בסוף כריתות שנחלקו המלך והמלכה מר אמר גדי' יאי ומר אמר אמרא יאה עי"ש כל הענין והכי לא אדע במה נחלקו, אם הי' עיקר מחלקותם איזה מהן טוב לאכול דמר אמר שבשר הגדי טוב לאכול ומר אמר שבשר הכבש טוב לאכול, א"כ מה ראי' הביאו ע"ז ממתני' ומהקרא, הם לא איירי מזה כלל, ולענין קרבן שפיר י"ל דשניהן שוין אמנם טעמו לאכול י"ל כדברי אחד מהם, ואם נאמר שנחלקו לענין הדין איזה מהן מובחר לקרבן הוא פליאה נשגבה בעיני מה למלך ומלכה לחלוק בענינים כאלו דבר זה מסור לחכמים שבדור והרי הי' שם סנהדרי' וב"ד הגדול ככל אשר יורו כן יעשו ובפרט שאנחנו רואין שלא הי' מופלגים כל כך בלימוד שהרי לא ידעו מתני' וקרא וכמו"ש בש"ס שם, אמנם נראה דהא ודאי שעיקר מחלקותם הי' לענין הדין רק שהי' הדין נוגע להם וע"כ נחלקו בזה וכמו"ש בס"ד, ומקודם נבאר דברי הר"מ שהתחלנו בו למעלה ומתוכן נבא אל באור הש"ס הנ"ל בריש כריתות ד' ד' א' פריך על מגדף דכיון עקימות שפתיו הוי מעשה, ומשני שאני מגדף הואיל וישנו בלב, ופריך מעזו"מ ומשני שאני עוז"מ הואיל וישנן בראי' פירש"י עיקר עדותן הוא על ראי' העין עי"ש והתוס' בסנהדרי' ס"ב

ב׳ הקשו ע״ז דהכתי תיקשי מכל הני דתני׳ בתו״כ כמו מקלל או״א ודומיהן דאין בהם מעשה, ולמה לא נאמר דעקימת שפתיו הוי מעשה וע״כ כתבו דגרסי׳ שאני מגדף הואיל וישנו בקול וכי פריך מחסימה בקול לא פריך רק על עזו״מ דקול לא הוי מעשה, כ״א היכי דבדבורו איתעבד מעשה כמו בחסימה שע״י קולו הבהמה זוקפת ראשה, וכן עזו״מ עבדי מעשה לחייב הנידון, אך בהך סוגי׳ דכריתות דליתא שם להאי שינוי׳ דקול. הניחו התוס׳ בקושי׳ דתקשי לי׳ כל הני דתני׳ בתו״כ הנ״ל והרי״ף בסנהדרין שם האריך בפי׳ הך סוגי׳ עי״ש ולפי מה שבאר דבריו בחי׳ הר״ן לסנהדרי׳ שם עולה כך דשארי כל האותיות יש בהן עקימת פה או עקימת שפתים וע״כ חשיב מעשה אמנם אותיות אחה״ע אינן אלא מהגרון, ואין בהם שום מעשה כלל, וזהו אמרו שאני עדים זוממין הואיל וישנן בהי׳ ור״ל דכיון דאם העיד האחד והב׳ אמר על דבריו אין הוי עדות בלי שום מעשה כלל, וע״כ אפי׳ אם העידו בעקימת פה ג״כ פטורין דכתיב תורה אחת כו׳ לעושה בשגגה ואין לחלק ביניהם, אמנם בהחסימה שם איירי שחסמה באותיות שיש בהם עקימת פה וע״כ מחייב ר״י והגם דשם ג״כ אפשר לחסמה באותיות שאין בהם עקימת שפתים כמו ה״ו ה״ו, אפ״כ שאם חסמה באותיות אלו פטור דבמזיד לא כתיב תורה אחת, כו׳ ושפיר נוכל לחלק בזה לענין מזיד דאם עשה במעשה חייב ואם לא הי׳ מעשה פטור משא״כ לענין שוגג דכתיב תורה אחת כו׳ אין לחלק בזה וכיון דאפשר לעשות דבר זה בלי מעשה, גם אם הי׳ מעשה פטור אלו הן תורף דברי הר״ן שם עפי׳ פי׳ הרי״ף, ולפי דבריו אין הלוק כלל בין איתעבד מעשה עפי׳ דבורו או לא איתעביד מעשה, רק עיקר החלוק הוא אם הי׳ בדבורו עקימת פה, זה מיקרי מעשה וחייב מפאת דבורו זה ואם לא היו בדבורו אותיות שצריכין עקימת פה פטור אפי׳ איתעבד מעשה עפי׳ דבורו, וע״כ בחסימה הגם דעפי׳ דבורו איתעבד מעשה כמו״ש תוס׳ כנ״ל עכ״ז חילק הר״ן בין היכי שהי׳ בדבורו אותיות שצריכין עקימת פה או לא וכנ״ל, וגם זה כתב דאין לחלק בזה רק לענין מזיד אבל בשוגג לענין קרבן אין לחלק בזה דכתיב תורה אחת כו׳ וזהו עיקר שינוי׳ דרבא מה שחלק בין חסימה לעזו״מ וכנ״ל. אמנם עיקר הפי׳ הזה הוא תמוה מאד. חדא דעיקר התי׳ לחלק בין עזו״מ לחסימה לא נזכר כלל בש״ס. דבש״ס ל״א רק שאני עזו״מ הואיל וישנן בהי׳. והרי גם בחסימה ישנה בה״ו ה״ו כנ״ל, וצריך לומר מבחוץ שיש חילוק בין שוגג למזיד. וזה לא נזכר בש״ס כלל אף ברמז. ותו דבתמורה ג׳ ב׳ אמרי׳ לתנא לא תתני מייתר דבדבורו איתעבד מעשה עי״ש. ולדברי הר״ן הנ״ל אי״ל תועלת בזה כלל. רק העיקר אם בדבורו הי׳ אותיות שצריכין לעקימת פה הוי מעשה ואם לא הי׳ אותיות הנ״ל לא חשיב מעשה

אפיי אי איתעבד מעשה ע"י דבורו זה וכמו"ש למעלה, ותו קשה דכל עיקר מה דקיי"ל דלאו שאב"מ אין לוקין עליו אפקינא במכות י"ג ב' דבעי' דומי' דלאו דחסימה עי"ש ולדברי הר"ן הנ"ל הרי גם בחסימה משכחת לה שיהי' בלא מעשה, וכגון שחסמה בהותיות שאין בהם עקימת פה וא"כ מנ"ל דבחסימה איירי קרא ביש בו מעשה דוקא, ובשלמא לרשב"ל דס"ל דחסמה בקול פטור אין להקשות ככ"ל די"ל דאיהו ס"ל דקרא לא איירי כלל בחסימה בקול דאין זה חסימה כלל. וקרא לא איירי רק בחסמה במעשה דסתם חסימה כך היא לחסמה במתג ורסן וכיוצא משא"כ לר"י דקרא איירי גם בחסימה בקול רק דצריך לחלק בין אם חסמה באותיות שיש בהם עקימת פה או לא וככ"ל שפיר יקשה וככ"ל דהיא גופא מנ"ל לחלק בזה ודילמא קרא איירי בכל החסימות ובאמת לוקין גם על לאו שאין בו מעשה, גם הר"מ ודאי לא ס"ל כדעת הר"ן הנ"ל שהרי פסק בסתימות בפי"ג מ"ה שכירות דחסמה בקול לוקה ולא חלק אם הי' בקולו אותיות שיש בהם עקימת פה או לא, גם מה דמשני מתחלה בסנהדרין שם שכן ישנו בקול, לא ידענא פי' ערש"י שם ובחי' הר"ן שם, ולא מצאתי פי' מספיק אשר תנוח דעתי בזה, אמנם מה שכ"ל ליישב הסוגי' עפי' דעת הר"מ הנ"ל (ועי' פי' הריף שם) הוא כמו שאגיד בס"ד, ומקודם נבוא מה שנחלקו ה"ה והרא"ה בענין לאו שאב"מ, הנה ה"ה בפי"ג

משכירות כתב דכל היכי דאפשר שיהי' עפי' מעשה גם אם לא נעשה מעשה חייב דקרי' לי' לאו שיש בו מעשה, ובמל"מ בפ"ד מ"ה מלוה הלכה ו' הביא בשם הרא"ה בספר החנוך שכתב להיפך דכל לאו שאפשר לעבור עליו בלא מעשה גם אם עשה מעשה אינו לוקה עי"ש במל"מ ולכאורה יש להביא ראי' שלא כדברי שניהם מדברי הר"מ בפ"א מ"ה חמץ ומצה שכתב דאינו לוקה על לאו דב"י שאב"מ ואם קנה חמץ או החמיצו לוקה עי"ש הנה מבואר דבלאו שאב"מ תלי' אם עשה מעשה לוקה שלא כדברי הרא"ה, ואם לא עשה מעשה אינו לוקה ושלא כדברי ה"ה הנ"ל ומהתיואה על החנוך שגם הוא הביא דברי הר"מ הנ"ל במצוה י"א עי"ש והנה הי' אפשר ליישב דברי ה"ה הנ"ל שלא אמר רק דאם אפשר לעבור על הלאו במעשה אז אמרי' דגם קולו נחשב כמעשה, משא"כ הוכי דא"א לעבור במעשה לא חשבי' קול כמעשה, אבל אם לא עשה מעשה כלל כמו בחמץ גם ה"ה מודי דאינו לוקה, אך כ"ז אינן רק סברות מבחוץ בלי שום טעם וסברא כלל, אמנם אנחנו נבאר דהעיקר כדברי הרא"ה הנ"ל, ואין שום קושי' עליו מדברי הר"מ ב"ה הו"מ הנ"ל, ומקודם נבא לבאר מ"ש תוס' בסנהדרי' דבעזו"מ איתעבד מעשה לחייב הנידון עי"ש, והנה אי"ל בכוונתם דאיתעבד מעשה בזה שנהרג הנידון, דהא ליתא דהא עיקר חיוב בעזו"מהוא דוקא כשלא נהרג הנידון

וכמו״ש במכות ה׳ ב׳ עי״ש, אמנם נראה שכוונו לומר דמה שנגמר הדין לחייב הנידון חשיב מעשה ודמו זה למ״ש במימר דבדבורו איתעבד מעשה והגם דבהבהמה לא נעשה שום שנוי כלל וה״ה כמו שהיתה מקודם ׳ אך כיון דמתחלה היתה חול ועתה נעשית בהמת קודש ׳ ונשתנו דיני׳ לענין עבודה ומלאכה וכדומה זה מקרי מעשה׳ וה״ה כאן בנידון הזה כיון שנגמר דינו ׳ הגם דעדיין לא נתעבד בי׳ שום שינוי כלל ׳ אמנם אחר גמ״ד נשתנו דיניו׳ וה״ה חשיב כגברא קטילא וההורגו פטור ׳ ולא נידר ולא נערך. ועי״כ מיקרי זה מעשה ׳ כן נראה כוונת תוס׳ הנ״ל ׳ אך מ״מ יש לעיין בדברי תוס׳ הנ״ל דלכאורה לי״ד כלל עזו״מ לתימור ׳ דהם בשעת דבורו להמיר מיד איתעבד מעשה בשעת דבורו דכיון שאמר זה תחת זה וכדומה מיד נתפסת התמורה בקדושה משא״כ בעזו״מ בעת הגדתן בב״ד לא איתעבד מעשה כלל ׳ ועדיין הדבר תלוי ועומד איך יוגמר הדין בב״ד רק אח״כ בעת גמ״ד איתעבד מעשה ומכ״ל לומר דזה מיקרי מעשה גבי העדים ׳ אמנם לעמוד על שורש דין זה נבאר מקודם מה שראיתי בפמ״ג שכתב בפתיחה לה׳ פסח חלק א׳ אות ב׳ דיראה לו דהחמיצו שכתב הר״מ דלוקה היינו שנתן מים לקמח אעפ״י שהחמוץ בא אחר זמן הוי מעשה כו׳ עי״ש. והנה דין זה של הפמ״ג הוא דין פשוט ומבואר בש״ס במנחות נ״ו ב׳ אר״א הניח שאור

ע״ג עיסה והלך וישב לו ונתחמצה מאלי׳ חייב עלי׳ כמעשה שבת כו׳ עי״ש ׳ וכ״ה ברמ״ת פי״ג מ״ה מעה״ק הלכה ט״ז עי״ש ׳ וכ״ה מבואר בריש שבת ד׳ ד׳ א׳ לענין רדית הפת ׳ דהגם שאם רדה הפת קודם שנאפה פטור ׳ אולם אם לא רדה ונאפה חייב על ההדבקה בתנור ׳ ועי׳ בס״פ הזורק לענין זריקה עי״ש אך אין מכ״ז ראי׳ לנ״ד דשם כיון שהניח שאור בעיסה או הדביק הפת בתנור. שוב יוגמר מאליו וא״צ עוד לשום מעשה ׳ משא״כ כאן דבהגדת עדותן לבד עדן לא נגמר חיוב הנדון עד שישבו ב״ד וישאו ויתנו בדין ויוגמר הדין לחייב הנידון׳ וא״כ נצטרך עדיין למעשה של אחרים לגמור הדבר, וא״כ יותר יש לדמות דין זה למסיר דאחוי אחווי׳, דהגם דאמרי׳ דכמאן דקלייה דמי, ומדמי׳ לה לתוא מכמר, עכ״ז אינו חייב לשלם מדין תו־ה כ״א ודיני דגרמי דחשבי׳ לי׳ דיבורא לבד כמבואר בריש ב״ק ה׳ א׳ ובס״פ הכונס ס״ב א׳ עי״ש, ול״א כיון דבדבורו אתעבד מעשה נחשבנו כאלו הוא עביד המעשה כלה, ובע״כ צ״ל כיון שאין המעשה נעשית ממילא כמו בשאור הנ״ל, רק צריך היא לאחרים שיגמרו המעשה. ע״כ לא חשבי׳ לדידי׳ רק דבור לבד ולא מעשה ומעתה כמו כן נאמר בעזו״מ דלא עבדי רק דבור ולא מעשה מאחר שאין המעשה נגמר מאלי׳ ע״י עדותן רק צריך לאחרים שינמרו המעשה וכנ״ל, [illegible] ס י״ל דל״ד עדים זוממין למסור, דבמסור

הנה דדמי לתוך מכמר, עכ"ז הרי אין חיוב מוטל על העכו"ם לטול מה שהראה להם. רק שנוכל לומר דאח"כ כשאנו רואין שנטלו, הוברר הדבר דמתחלה בעת שהראה להם הוי כמאן דקלליי. ואח"כ י"ל דזה דמי למ"ש בגיטין כ"ה ב׳ במקדש ע"מ שירצה אבא ורצה האב תלי׳ בדינא דברירה ולמ"ד אין ברירה לא הוי קידושי׳ דל"א הוברר הדבר דמתחלה רצה האב, והנה דקיי"ל דרצה האב מקודשת, כבר עמדו ע"ז המפרשים עי׳ בחי׳ הרמב"ן לגטין ר"כ כל הגט וברן שם, ובפי"ה לקידושי׳ ס"ג א׳ ובתורת גיטין בחי׳ לגיטין ר"פ כל הגט מ"ש בזה ולכל הטעמים שנאמרו שם. לא שייכי כאן במסור וכיון דקיי"ל דבאורייתא אין ברירה. ע"כ פטור המסור מדין תורה וא"ת רק מפאת דד"ג ואפי׳ למ"ש הר"ן ר"פ כל הגט לדעת הר"מ דהא דאמרי׳ דבדאורייתא אין ברירה היינו לקולא אבל לחומרא אמרי׳ דיש ברירה והביאו בבי׳ לה"ע סי׳ קל"א ובכ"מ פ"ג מ"ה גירושין, נ"כ א"ש הא דפטרי, למסור מדינא. דהא כל ספק קיי"ל בממון קולא לנתבע דהמע"ה, משא"כ בעזו"מ דכיון שהגידו עדותן בב"ד, הרי הדבר מוטל חוב על הב"ד לישב בדין זה ולגייור אותו עפ"י דין ודת תוה"ק, ואינן רשאין להמנע א"ע מזה, א"כ יש לדמות למ"ש במנחות ק"א ב׳ ובשארי דוכתי׳ דהיכי דאיכא מצוה למזרקי׳ אמרי׳ כל העומד לזרוק כזרוק דמי ועי׳ תוס׳ במנחות שם ק"ב א׳ ד"ה דאיבעי׳ דאפי׳ לר"א היכי דנזרק בסוף מודי דאמרי׳ דמעיקרא כזרוק דמי והוי שחיטה ראוי׳ עי"ש. אלמא דכל היכי דאיכא מצוה לעשות מעשה זו אמרי׳ כל העומד לעשות כעשוי דמי מעיקרא היכי שנגמר בסוף, וכמו כן נאמר כאן דכשנגמר הדין בסוף, הוי כעשוי משעת הגדתן בב"ד. ואתעבד בדבורן מעשה. אולם נראה דדין זה תלי׳ בפלוגתא דאמוראי וכמו"ש בס"ד, דהנה תוס׳ בב"ק ע"ו ב׳ ד"ה כל העומד כתבו אליבא דר׳ אושעיא דל"א כל העומד לזרוק כו׳ כ"א אחר שנתקבל הדם בכוס ואינו מחוסר רק זריקה, אבל קודם שנתקבל דמחוסר ב׳ מעשות קבלה וזריקה ל"א כל העומד כו׳ וע"כ ס"ל לר׳ אושעיא דשחיטת קדשים הוי שחיטה שאינה ראוי׳ דבשעת שחיטה עדן לא נתקבל הדם, וכ"כ עוד התוס׳ שם בד׳ ע"ז א׳ ד"ה פרה עי"ש, אולם לרב דימי בשם ר"י שם בד׳ ע"ו א׳ דחשיב שחיטה ראוי׳ מטעם דכל העומד כו׳ ע"כ ס"ל דאפי׳ מחוסר ב׳ מעשות עכ"ז אמרי כל העומד כו׳ ולפי"ז נאיר כאן בעזו"מ דמחוסר כמה מעשות ישיבת הדיינים וישאו ויתנו בדין, ונימר הדין לפסוק אותו לר׳ אושעי׳ ל"א דכשנגמר הדין לבסוף כעשוי דמי משעת הגדתן מאחר דמחוסר כמה מעשות גדולות יותר מחסרון קבלה וזריקה, אך לר"ד בשם ר"י שפיר י"ל דס"ל גם כאן דכעשוי דמי. אמנם לרבנן בשם ר"י שם בב"ק, שפיר י"ל דס"ל נ"כ כר׳ אושעיא דבעי׳ שלא יהי׳ מחוסר רק מעשה אחת

בלבד כמבואר למעיין שם׳ ומעתה נחזי אנן איך קיי״ל לדינא׳ והנה בעירובין פ׳ ב׳ אר״ח בר אשי דעושין לחי בעצי אשירה והכי קיי״ל בטוש״ע או״ח סי׳ שס״ג ועב״י שם שכתב דל״א כתותי מכתת שעוריי׳ דטעמא דמכתת שיעורי׳ הוא משום שעומד לשרפה׳ וכיון שאפי׳ שישרף ויעשה אפר אם נבלו ועשה ממנו עומד מהני משום לחי לא מפסל משום דמכתת שעורי׳ עי״ש והט״ז שם סק״ה כתב שנעלם ממנו משנה שלמה סוף תמורה דכל הנשרפי׳ אפרן מותר חוץ מעצי אשרה. דאפר אשירה אסור בהנאה וא״כ צריך לפזרו לרוח כו׳ עי״ש והנה תורף קושי׳ הט״ז היינו משום דאפר אשרה אסור בהנאה ע״כ אסור לעשות ממנו לחי דז״א׳ דהא מותר לעשות לחי מעצי אשירה ומשום דמצות לאו ליהנות נתנו׳ אולם עיקר קושי׳ הוא דכיון דמחוייב לפזרו א״כ נאמר כל העומד לפזר כפזור דמי ותו ליכא שיעורי׳ וכ״ה בתו״ש ובפמ״ג שם. אמנם באמת דברי הב״י הנ״ל הן המה דברי הרר״א בתוס׳ דעירובין וח״ו לומר עליהם שנעלם מהם ברייתא מפורשת אולם אחרי העיון דבריהם נכוניי׳ והוא עפי׳ היסוד שכתבנו למעלה דל״א כל העומד לעשות כעשוי דמי כ״א בשאינו מחוסר רק מעשה אחת ולא ב׳ מעשיות וכנ״ל׳ ומעתה נדקו דברי הרר״א והב״י הנ״ל דבשלמא אם הי׳ הדין דלחי פסול מאפר, א״כ שפיר י״ל דאסור לעשות לחי מעצי אשרה משום דכל העומד לשרוף כשרוף דמי והו״ל אפר. וכמו כן אם כבר שרפו וה״ה אפר אם נבלו והעמידו ללחי פסול משום דאיירי׳ כל העומד לפזר כפזור דמי. אולם ה״ה עתה עלים. ולחי כשר גם אם עשאו מאפר׳ מעתה אם באנו לפסול לחי זה מפאת הך סברא דכל העומד כו׳ בע״כ נצטרך לומר כל העומד כו׳ על ב׳ מעשיות היינו כל העומד לשרוף כשרוף דמי וכל העומד לפזר כפזור דמי וזה לא אמרי׳ במחוסר ב׳ מעשיות וע״כ שפיר מכשירי׳ לחי בעצי אשירה וא״ש, [ובמ״א הארכתי בזה הרבה ליישב דברי הר״ב באה״ע רסי׳ קכ״ד והוכחתי דין זה מכמה דוכתי׳ דהכי קיי״ל והכמ״ל בזה] הנה מוכח מכאן דקיי״ל דל״א כל העומד במחוסר ב׳ מעשיות ולפי״ז בעזו״מ דמחוסר כמה מעשיות רבות וכמו״ש למעלה לא מקרי איתעבד מעשה בדבורן ואין עיקר חיובן רק על הגדתן לבד. ומ״ש אין עזו״מ נהרגין עד שיוגמר הדין, אין הטעם משום שעיקר חיובן אינו רק בשעת גמ״ד, דז״א דמאחר שהוכחנו דל״א בעזו״מ כל העומד לעשות כעשוי דמי משעת הגדתן, וא״כ לא חשבי׳ להם כאלו הם עשו מעשה הגמ״ד מעתה אם נאמר דאין החיוב רק בשעת גמ״ד הי׳ לנו לפטור העדים לגמרי, דזה דומה למ״ש רבא בפ׳ הנשרפין ע״ז ב׳ בדחפו לבור כו׳ אי זרק חץ כו׳ עי״ש, אולם עיקר חיובן הוא משעת הגדתן ומה דבעי׳ גמ״ד אינו רק לברר ענין הגדתן שהי׳ לחייב הנדון ואחר שנתברר כנ״ל א״כ יקשה בהך

סוגי׳ דסנהדרי׳ ס״ה ב׳ דפריך מהך דחסימה על עזו״ז ומאי קושי׳ בחסימה אתעבד מעשה עפי׳ הקול וכמו״ש תוס׳ שם, משא״כ בעזו״ז דלא מקרי אתעבד מעשה בדבורן וכמו״ש למעלה, וה״ה עזו״ז וכמו שבררנו הדבר דאין לחלק בין זה לזה וכנ״ל. אולם נ״ל ליישב הסוגי׳ הנ״ל עפי׳ גי׳ רש״י דגרס שאני עוז״ז הואיל וישנן בקול עי״ש ברש״י וכמו״ש בס״ד, הנה תוס׳ בסנהדרי׳ שם ד״ה ינאו הקשו למ״ל למעוטי עזו״ז מקרבן הא אפי׳ בשוגג מקטלי דלא בעי התראה [ר״ל דהתראה נתנה להבחין בין שוגג למזיד כמו״ש למעלה אות ב׳ ומ״א א׳ וכ״ה במהרש״א שם וער״מ ריש ה׳ איסורי ביאה ובפי״ב מ״ה סנהדרי׳ הלכה ב׳ ודו״ק] ותי׳ דמשכחת לה שהוזמו קודם גמ״ד, א״כ כגון שחזרו בהם ואמרו מזודין היינו עי״ש, והנה כל דבריהם תמוהין מאד ולא זכיתי להבינם, דמ״ש בתי׳ הב׳ שחזרו בהם ואמרו כו׳ תמהני וכי יכולין לחזור בהן והא קיי״ל כיון שהגיד כו׳ ומבואר לעיל מ״ד ב׳ דאפי׳ יהבי טעמא למילתייהו אפ״ה לא נפטר הנדון וה״ה נהרג עי״ש וממילא כשהוזמו נהרגין הם ג״כ דעזו״ז לא בעי התראה וכמו״ש אביי בכתובות ל״ג א׳ מי איכא מידי בעי קטיל בלא התראה כו׳ הא בעי׳ כאשר זמם כו׳ גם התי׳ ה״א דאיירי קודם גמ״ד ג״כ תמוה, דא״כ אינן מחוייבי׳ מיתת ב״ד, והרי בתו״כ לא רצו לרבות עזו״ז רק משום שהם מחייבי מיתות ב״ד וכמבואר ברש״י שם עי״ש, ע״כ לדעתי צ״ע רב בדברי תוס׳ הנ״ל, אולם לולי דברי תוס׳ הנ״ל הייתי אומר, דאי לאו מיעוטא דקרא, היינו אומרים דגם עוז״ז מייתי קרבן בשוגג, דכיון שכתוב בקרא תורה אחת יהי׳ לכם לעושה בשגגה הרי כלל כל השוגגים שיהי׳ להם דין אחד ולפי״ז הי׳ הדין באמת דעזו״ז צריכין התראה, הא לא״ה יכלו למימר שוגגין היינו ופטורין ממיתה וחייבין בקרבן ולא היינו משגיחין בסברת אביי בכתובות דאמר מי איכא מידי כו׳ מאחר שהקישן הכתוב בהדי׳ לכל השוגגין ואמר שיהי׳ להם תורה אחת, אך עתה שיצאו עזו״ז מכלל הזה דתורה אחת כו׳ ומשום דבקרא נאמר לעושה בשגגה, ועזו״ז אין בהם מעשה הדרינן לסברת אביי דגם בשוגג מיקטלי ואינן צריכין התראה כנ״ל ביישוב קושי׳ תוס׳ ובזה א״ש ג״כ מה דלא פרכי׳ בש״ס רק מעזו״ז ולמה לא מייתי בש״ס כל הפי׳ דחשיב התם בתו״כ מקלל ומסית כו׳ וכמו״ש רש״י בשם התו״כ ולמה זה השמיטו בש״ס כל הני ולא הביא רק עזו״ז לבד ולפי האמור א״ש, דמ״ש בתו״כ למעט כל הני מפאת שאב״מ אינו רק לפי הס״ד אולם אה״נ חזר בו בתו״כ מטעם הנ״ל, מפאת שהקשה שם ע״ז אוציא את אלו שאב״מ ולא אוציא מכה או״א וגונב נפש מישראל וזקן ממרא ובן סו״מ ורוצח ומסיק דילפי׳ מדכתיב תורה אחת כו׳ והנפש כו׳ הוקש כו׳ העושה בשגגה לע״ז מה ע״ז מיוחדת שחייבים על זדונה כרת כו׳

ע״ש והכי אמרי׳ בש״ס דילן בשבת ס״ט א׳ וביבמות ט״ת א׳ ועתוס׳ שם שכתבו דע״כ ל״א וזה ע״ז שחייבים עלי׳ סקילה משום דלא נמרי׳ אלא מה דכתיב בההיא קרא ולא כתיב התם אלא כרת ע״ש, וא״כ ממילא נתמעטו כל הני דחשיב בתו״כ אע״ת שיש בהן מעשה ומשום שאין בהם כרת ולק״מ מזה על ר״י, אך מעזו״מ פריך שפיר דבעזו״מ ע״כ צריכין לבא לה״ט שאב״מ אפי׳ לפי האמת מתרי טעמא הדא, דהא חזינן דעזו״מ י״ל כל דין שהי׳ להנדון אם הי׳ אמת כדבריהם, וכמוש״ה כאשר זמם מעתה י״ל שאם העידו על הנידון בדבר שחייבים על זדונו כרת והוזמו י״ל דין הנידון ואם הי׳ שוגגין חייבי׳ חטאת, ואם הי׳ מזידין הי׳ חייבי׳ גם הם כרת כמו שרצו לחייב את הנידון, ואיכא כ״מ גם בדיני אדם לענין מלקות ׳ דחייבי כריתות שלקו נפטרו מכריתתן ותו דאפ״ת דגם עזו״מ נתמעטו מקרבן מהקושי׳ שע״ז ככ״ל, זהו שאינן חייבי׳ קרבן בשוגג אבל מ״מ י״ל דאם הי׳ שוגגין פטורין נ״כ ממיתה כמו כל השוגגין בתורה והרי נאמר תורה אחת כו׳ לעושה בשגגה, א״כ כמו דכל השוגגין פטורין ממיתה כמו כן עזו״מ פטורין ממיתה כשהי׳ שוגגין , וא״כ גם עזו״מ שיצטרכו התראה כדי להבחין בין שוגג למזיד ככ״ל וע״ז משני שאני עזו״מ שכן ישנן בקול ור״ל שהעיקר אנחנו דנין על שורש החיוב דאם בעיקר החיוב אין בו מעשה, הגם שהי׳ בו מעשה מיקרי אין בו מעשה כיון דבעיקר החיוב אב״מ וע״כ בעזו״מ הגם דבהגדתן חשיב מעשה דעקימת שפתים הוי מעשה, אולם הרי עיקר החיוב אינו בהגדתן לבד, דאם הגידו דברים אלו בביתו או אפי׳ לפני אחרים שלא בב״ד אין בדברים אלו שום חיוב כלל. ועיקר החיוב במה שהשמיעו דברים אלו לב״ד שהב״ד דנין עפ״י הגדתן וקול אין בו ממש [וכעין זה כתבו תוס׳ בכריתות ד׳ ד׳, אהא׳ שינוי׳ הואיל וישנן ברא״י ע״ש] וע״ז מקשה מחסמה בקול והנה שם אפשר לחסום בענין שאין בו עקימת שפתים כגון בה״ו ה״ו וכמו״ש בחי׳ הר״ן שם וככ״ל, ותו דאפי׳ הי׳ עקימת שפתים אטו הבהמה נמנעת מלאכול מפאת עקימת שפתים והרי אינה מבחנת כלל בחתוך שפתיו רק העיקר מה שהיא נמנעת מלאכול אינו רק מפאת קולו, ועכ״ז אמרי׳ דחשיב מעשה משום דבקולו איתעבד מעשה מה שהבהמה נמנעת מלאכול כמו״ש תוס׳ שם׳ והגם שהוא אינו עושה מעשה רק הבהמה. אמרי׳ כיון שע״י קולו נעשית המעשה חשיב יש בו מעשה, וא״כ כ״ש כאן שע״י שהוא רוצה להשמיע קולו לב״ד הוא בעצמו עושה המעשה בעקימת שפתיו והרי ע״י הקול נעשה מעשה והוא בעצמו עושה המעשה, והיא נצרכת מאד אל הקול, שאם לא הי׳ עקימת שפתיו בחתוך אותיות מה הי׳ מועיל הקול לבד, אחר שלא היינו מבחינים מה הוא אומר בקול לבד, וא״כ כ״ש שיש לנו לומר דחשיב יש בו מעשה, וע״ז משני שאני עזו״מ הואיל

וישכן בחי או באין כגי' הרי"ף וכפי' שם בסנהדרין דאפשר להם להשמיע קולם לב"ד בלי עקימת שפתים וכגון שיאמרו אין וכדומה וא"כ אפי' אם העידו בעקימת שפתים אין עיקר חיובן תלוי בהמעשה כיון דאפשר שיהי' חייב זה בלא מעשה, ע"כ אפי' אם הי' מעשה בזה עכ"ז מקרי אין בו מעשה, וכמו"ש הרי"ף שם עי"ש, וע"כ שפיר נתמעטו עזו"מ שלא יהי' בהן דין שוגג דבקרא כאמר תורה אחת כו' לעושה בשגגה משא"כ עזו"מ אין בהם מעשה, וכיון שלא נכללו עזו"מ שוב אימרי' דאין חילוק כלל בעזו"מ בין שוגג למזיד וא"צ התראה וכסברת אביי בכתובות הנ"ל ככ"ל פי' הסוגי' ולק"מ כל מה שנתקשו בסוגי' זו וכמבואר למעיין [ומעתה יצא לנו לאור משפט נידון מחלוקת ה"ה והרא"ה שהבאנו למעלה דהעיקר כדברי הרא"ה דכל שאפשר לו לעבור על איסור זה בלי מעשה גם אם עבר עליו במעשה נקרא לאו שאין בו מעשה, מאחר דשורש האיסור אין בו מעשה, ומה שהוסיף זה לעשותו במעשה אין זה מוסיף כח באיסור עד שנאמר שנקרא יש בו מעשה, והוא מבואר בהדי' ברי"ף גבי עדים זוממין, וכמו שנתבאר למעלה, ול"ד למ"ש הר"מ בפ"א מ"ה חו"מ בקנה חמץ או החמיצו וכמו"ש למעלה, דשם כיון שא"ל חמץ בביתו א"א לו לעבור על איסור זה אם לא במעשה שיקנה או שיחמיץ, משא"כ היכי שאפשר לו לעבור על האיסור בלי מעשה, גם אם עשאו במעשה נקרא אין בו מעשה וכנ"ל].

ומעתה נתבררו ונתלבנו דברי הר"מ בפ' כ' מ"ה עדות שנתקשו בו הבאים אחריו וכמו"ש למעלה בפתיחת אמרינו, אולם לדברינו א"ש בלי שום קושי' כלל, וכל מעיין היטב בדברי הרי"ף בסנהדרין ובדברי הר"מ שם יראה שכל דברי הר"מ שם נובעים מדברי הרי"ף הנ"ל כידוע דרכו, והנה הרי"ף שם הוכיח זה דהגדת עדים סגי בלי עקימת שפתים ממ"ש בש"ס דאף אני כמוהו כשר בד"מ ובד"נ כו' עי"ש ואלו הן ג"כ דברי הר"מ שם שכתב מתחלה דין זה דאף אני כמוהו או שאמר הן הוי עדות גמורה, ועי"ז סיים דע"כ אין לעזו"מ שגגה לפי שאין בה מעשה ור"ל שא"ל דין שוגג משום דבקרא כתיב לעושה בשגגה ועזו"מ אין בהם מעשה משום שישכן בחי או באין וכנ"ל, ולפיכך קיי"ל דא"צ התראה כמו שבארנו ר"ל כמו"ש בפ' הי' ה"ד דעזו"מ א"צ התראה עי"ש וכ"ז מפאת שנתמעטו מדין השוגג הא לא"ה ודאי שהי' צריכין התראה וכמו"ש למעלה, והרי הוא ברור מאד בס"ד, ומעתה א"ש ג"כ דברי הר"מ בפי"ג מ"ה שכירות שפסק דחסמה בקול לוקה, ובפתי' מ"ה סנהדרי' כתב דמימור אין בו מעשה וכן כתב ריש ה' תמורה, ולפי האמור לק"מ. דבחסימה בקול חשיב יש בו מעשה, משום דעיקר האיסור בזה מה שהבהמה נמנעת מלאכול, והרי ע"י קולו אתעבד מעשה. וכמו"ש תוס' בסנהדרי' ככ"ל וע"כ חשיב יש בו מעשה, משא"כ

במיחר הנס דבדבורו איתעבד מעשה כדאמר ר״י לתנא.

אמנם למה דקיי״ל דגם הנזור לוקין בלאו זה הא חזינן דעיקר האיסור אינו המעשה שנעשה ע״י דבורו דהא בנזור לא נעשה מעשה ועכ״ז לוקין א״ו דעיקר האיסור בזה הוא מה שמימר זו בזו, והרי כבר אפשר שימיר בדבורו בלי עקימת שפתים וכמו״ש בעזו״מ ככ״ל, וע״כ אפי׳ עביד בעקימת שפתים הש״ב אין בו מעשה, כיון שעיקר האיסור אינו מפאת המעשה רק מפאת שורש ההמרה ובזה אין בו מעשה ומעתה א״ש ג״כ מ״ש הר״מ בריש ה׳ תמורה דמימר לעולם אין בו מעשה דהגם דביחיד איתעבד מעשה בדבורו, אולם הרי עיקר האיסור שחייב מלקות ע״ז אינו מפאת המעשה דהא חזינן בנזור דליכא מעשה ועכ״ז לוקין וע״כ נ״ל דעיקר האיסור היא ההמרה בעצמה, וזה משכחת לה בלי מעשה. ע״י אמירת הן וכדומה, וא״כ עיקר האיסור אין בו מעשה וע״כ אפי׳ אם עשאו במעשה מקרי אין בו מעשה. והיינו דשרש האיסור אין בו מעשה וכנ״ל.

המורם מכל האמור למעלה דחסימה אמרי׳ דבדבורו אתעבד מעשה משום דבשעת דבורו הוי מעשה החסימה. אולם במסור ועזו״מ ל״א דבדבורו אתעבד מעשה משום דהמעשה אינה בשעת דבורן כ״א אח״כ אך מה דל״א כל העומד לעשות כעשוי דמי בזה חלוקין הן בטעמם, דבעזו״מ הגם שמוטל חוב על הב״ד לגמור הדין עכ״ז ל״א כל העומד כו׳ מפאת שמחוסר הרבה מעשיות וכנ״ל, ובמסור שאינו מחוסר רק מעשה אחת והוא שיטלו העכו״ם מה שהראה להם, עכ״ז ל״א כל העומד כו׳ כיון דאין חוב על העכו״ם לטלו וברצונם הדבר מסור אם להניחו או לטלו. ע״כ ל״א כאן הך סברא דכל העומד לעשות כעשוי דמי דזה ל״א רק היכי דאיכא מצוה וכדאמרי׳ במנחות ק״א ב׳ ע״ש, רק דאפשר לחייבו מגד ברירה דכשאנו רואין אח״כ שהעכו״ם נוטלין מה שהראה להם, נאמר הוברר הדבר למפרע דמיד שהראה להם הי׳ בדעתם לטלו וכמאן דקלי׳ דמי, אך הרי קיי״ל דבמידי דאורייתא אמרי׳ אין ברירה וע״כ פטרי׳ לי׳ להמסור מדינא רק מתקתז״ל מדיני דגרמי וכמו״ש למעלה.

אך לכאורה יש להקשות ממ״ש בפסחים פ״ח ב׳ דאין נמנין על ב׳ פסחים כאחד משום דאין ברירה ומעשה במלך ומלכה כו׳ והר״נ מלך ומלכה דדעתן קלה יאכלו מן הראשון כו׳ והנה רש״י ותוס׳ פי׳ דאינן מקפידי׳ כו׳ ע״ש אולם הר״מ בפ״ג מ״ה ק״פ כתב הטעם משום שלום מלכות ופי׳ הכ״מ שחששו שמא יכעוס על עבדיהם או על החכמים כו׳ ע״ש, ועי׳ בתי״ט בפסחים שכתב דמוכח מזה דמ״ש בדאורייתא אין ברירה הוא אינו רק מדרבנן אבל מה״ת יש ברירה, דאם נאמר דמדין תורה אין ברירה, וכי משום שלום מלכות נתיר איסור תורה ע״ש, ולפי״ז יקשה מ״ט אמרי׳ דמסור אינו רק דבורא

בשלמא, ואינו חייב רק מפאת דד"ג. ולמה לא נחייבנו מדינא דדבורי' אתעבד מעשה ומה"ת הא אמרי' דיש ברירה, ובע"כ נצטרך לומר דבמה דאיתעבד בדבורי' מעשה לא חשבי' לי' מעשה כיון שהוא בעצמו אינו עושה המעשה, ולפי"ז בע"כ נצטרך לומר דהא דאמרי' דבתסימה הוי מעשה הוא משום דקול הוי מעשה גמור והדק"ל מ"ט אמרי' בעזו"מ שאין בהם מעשה מ"ש מתסימה.

והנה התי"ט שוב חזר ודחה ראייתו הנ"ל באמרו דאפ"ת דמה"ת אין ברירה עכ"ז י"ל דחז"ל תלו זה בדעתם וכעין דאמרי' כל דמקדש כו' עי"ש דבריו, ואחר המחילה הוא דחוק ורחוק ואי"ל שום טעם וסברא כלל, ול"ד כלל לקידושי' כמבואר לכל מעיין הישר, אמנם באמת נ"ל להוכיח דהא דאמרי' דבאורייתא אין ברירה, היינו מה"ת אין ברירה מהא דאמר ר"פ סוף מעילה כ"ג א' כיסין אלונין רמא לי' כו' עי"ש. ואי איתא דמה"ת יש ברירה א"כ מאי קושי' שאני לינין דעכ"פ מדרבנן אין ברירה ואסור, משא"כ כאן במעילה, כיון דמה"ת יש ברירה. אין כאן קרבן מעילה ואי"ל במתני' דמ"מ מעל מדרבנן וכדתנן לעיל בד' י"ח א' כשהיא מתה כיון שנהנה מעל דאינו רק מדרבנן כמבואר לעיל ד' ב' ב' וכן בהא דתנן י"א א' יצא לנחל קדרון מועלין דאינו רק מדרבנן וכן מתני' דריש מעילה אוקמי' בש"ס דמעל מדרבנן. אולם ז"א דהא לעיל ד' ב' ב' אמרו דבמעילה דרבנן אין בה קרבן ולא חומש. רק דמחייב לשלם קרן א"כ בשלמא בהך די"א א' וי"ח א' דמה"ת פטור לגמרי מלשלם אפי' קרן שפיר תנן דמעל מדרבנן ומחוייב לשלם קרן, משא"כ כאן הרי אמרי' דפרוטה האחרונה הקדש, ואין בזה ספק כלל, וא"כ בשיטא דקרן ישלם וזולת זה אין בו שום דין מדיני מעילה, א"ו בע"כ נ"ל דמה"ת אין ברירה בדאורייתא וע"כ פריך שפיר כיון דמה"ת אין ברירה א"כ לחייב קרבן מעילה ומעתה יקשה בהך דפסחים איך התיר איסור תורה משום שלום מלכות.

אולם באמת הר"מ לטעמי' אזיל, דאיהו ס"ל בפ"ג מ"ה גירושין דהא דאמרי' דבשל תורה אין ברירה היינו דספק הוי אם יש ברירה או אין ברירה וע"כ בדאורייתא אזלי' לחומרא עי"ש בכ"מ, גם זה ידוע דעת הר"מ דהא דאמרי' ספק דאורייתא לחומרא אינו רק מדרבנן דמה"ת ל"א ספק לחומרא כ"א היכי דאיקבע איסורא כגון חתי' אחת מב' חתיכות דמחוייב באשם תלוי מה"ת. מעתה לפי"ז א"ש הכל, דגם בפסחים כיון דמה דאמרי' דספק לחומרא הוא מדרבנן הם אמרו להקל בדבר משום שלום מלכות ובסוף מעילה פריך שפיר לר"ע דס"ל לחייב בספק מעילות באשם תלוי א"כ גם בסיפא ליחייב אשם תלוי דהו"ל ספק מעילות.

ומעתה א"ש ג"כ במסור דכיון דהדבר לנו בספק א"כ בממון קיי"ל קולא לנתבע והמע"ה. וע"כ פטור מדינא ואינו

חייב רק מדד״ג וא״ש, אמנם לפי פי׳ הר״מ בהך דפסחים דר״ג הקיל משום שלום מלכות, לכאורה יש לעיין בזה, וכי נאמר שהותרו איסורי דרבנן למלך הא ודאי ליתא׳ גם מה ראה ר״ג עד שבא לחשוש שיוצמח מזה איזה ענין שלא כראוי והרי לפי המבואר בש״ס ׳ הרי המלך שלח לשאול דבר זה מאת החכמים ושיעשה ככל אשר יורו. ומאיזה צד בא ר״ג לחשש הזה שאם יורה לאיסור יכעוס המלך עליו׳ גם גוף הענין מה ששחטו עבדי המלך שני פסחים ראוי לעיין איך בא לידם הטעות הזה אמנם נראה דהך עובדא דפסחים הנ״ל ׳ [והנה דר״ג זה הי׳ נכדו של הלל כמו״ש בשבת ט״ו א׳ הלל שמעון גמליאל שמעון נהגו נשיאותן בפני הבית ק׳ שנה. וא״כ הי׳ זה בימי מלכות בית הורדוס כמו״ש בע״ז ט״ח א׳ מלכות בית הורדוס ק״ג שנה, וינאי המלך נראה שהי׳ ממלכות בית חשמונאי כמבואר בקידוש׳ ס״ו א׳ והי׳ בימי שמעון ב״ש שהי׳ זמן רב קודם ר״ג הנ״ל ׳ אולם עי׳ בתוס׳ יומא ח״י א׳ ויבמות ס״א א׳ שכתבו דתרי ינאי הוי והב׳ לא הי׳ מבית חשמונאי וא״כ שפיר י״ל שהי׳ בימי ר״ג הנ״ל] הייגו הך עובדא דסוף כריתות הנ״ל וכמו שאבאר בס״ד. הנה זה ידוע דפסח נדר צריך להביא מן המובחר ׳ וכמו״ש בספרי פ׳ ראה על פסוק וכל מבחר נדריכם וכ״ה ברש״י בחומש שם. וכ״פ הר״מ בפט״ז מ״ה מעה״ק ועי׳ לח״מ שם. ובמנחות ק״ח ב׳ האומר א׳ משורי הקדש הגדול שבהן הקדש עיי״ש

ולפי״ז בק״פ דמצותו מן הצאן צריך להביא מן המובחר שבצאן, וזה ידעו עבדי המלך אשר בענין זה מהו המובחר מן הצאן לא הושוו בזה המלך עם המלכה, כי המלך אומר שהמובחר מן הצאן הוא הגדי והמלכה אומרת שהמובחר הוא הכבש ע״כ כשאמרו להם המלך והמלכה צאו ושחטו עלינו את הפסח, לא ידעו מה לעשות. כ״א ישחטו כבש יעברו ע״ד המלך, ואם ישחטו גדי יעברו ע״ד המלכה וע״כ שחטו שני פסחים גדי וטלה וכמו שפירש״י שם. בכדי לצאת דעת שניהם וכפי אשר יוסכם מהמלך והמלכה בן יקום׳ וכשנודע הדבר למלך שלח לשאול מן המלכה אם גם היא תסכים לדעתו יהי׳ הגדי׳ ק״פ כי הוא המובחר. אמנם המלכה לא רצתה להסכים לדעתו כי לדעתה כבש מובחר׳ וזהו שאמרו בסוף כריתות דמלכא אמר גדיא יאה ומלכתא אמרה אמרא יאה, והי׳ וויכוחם בזה, לענין הק״פ את מי יבחרו לק״פ, ושלחו לשאול מן הכה״ג. ופסק כדעת המלכה ושקל למטרפסי׳ שקטעו ב׳ ידיו, ושלחו לשאול מר״ג, וכאשר ראה ר״ג מה שכבר נעשה מן הענין הזה שקטעו להכה״ג ב׳ ידיו והמלך בכעס חשש שלא יתהוה מזה מחלוקת גדולה ויוצמח מזה הפסד רב לכלל ישראל, ע״כ אמר משום שלום מלכות שיאכלו מן הראשון והראשון הי׳ גדי כמו״ש רש״י שם, נמצא שיצא הפסק כדעת המלך אך לא מטעמו, כי המלך דעתו שהגדי הוא המובחר, ואנן קיי״ל

דשניהם שוין וכדתנן במתני' ועי"כ אר"ג אכן לא נאכל לא מן ה"א ולא מן הב' דשניהם שוין ואין ברירה, אמנם ואחר דדין זה דאין ברירה הוא מפאת ספק. וחז"ל אמרו דכל ספק דאורייתא לחומרא ע"ז אר"נ דמשום שלום מלכות מוטב לעבור בזה באידי דרבנן דהא מה"ת כל ספק לקולא, ואין להעמיד דברי חז"ל במקום דאיכא חשש שיוצאות מזה תקלה גדולה וא"ש, וזהו שסיימו בסוף כריתות ת"ח מרבין שלום כו' כי הי' קשה לו לפי מה דמסיק שם מקודם דשניהם שוין א"כ איך פסק ר"נ שיאכלו מן הראשון והא קיי"ל דאין ברירה בדאורייתא לזה אמר ת"ח מרבין שלום כו' ואין להעמיד תקחז"ל במקום שרואין שיוצאת מזה תקלה ומחלוקת שנאמר ורב שלום בניך כו', ואלו הם דברי הר"מ ג"כ דטעמא דר"נ הי' מפאת להרבות שלום בעולם וכנ"ל וא"ש הכל על נכון בס"ד.

הדרן ה.

אמנם לפי דברינו אלה בשני האותיות הקודמים [ג' וי"ד] נסתרו דברינו למעלה [אות ב'] וכמו שאגיד בס"ד. ומקודם נבא לבאר דין אחד מה שראיתי שנחלקו בו האחרונים ז"ל, והוא במה דקיי"ל דאין שלד"ע. אם עשה השליח שליחותו אם המעשה קיים או לו, והנה הגאון בעל נו"ב בחלק אה"ע סי' ע"ה כתב דהמעשה בטל עפי' מ"ש תוס' בב"מ י"ד ב', ד"ה דאמר בתי' השני עי"ש והגאון מוהרי"ץ הלוי שם בסי' ע"ו חלק ע"ז והאריך להוכיח דהמעשה קיים. והנה לא אאריך בכל דבריהם כי לזה צריך קו"כ מיוחד. אולם פה לא אומר רק במה שנצרך לענינינו כעת. והנה מהרי"ץ הנ"ל הביא ראי' לזה ממ"ש התוס' בכ"ד דאם עברו הכהנים אעשה דהשלמה הקרבן כשר מן התורה ולפי פשטות הגמ' משמע דהגם דנפשט האיבעי' דכהני שלוחי דרחמנא לענין שחיטה הן שלוחי דידן דלא שייך כאן הך סברא דמי איכא מידי דאנן לא מצי למעבד כו' עי"ש. ועי"כ יליף בפ"ב דקידושי' שליחות משחיטת קדשים וכיון דבשחיטה הן שלוחי דידן [דאם הי' שלוחי דרחמנא לא שייך בזה אין שלד"ע דרחמנא שויתהו שלוחים לכל מילי כמו"ש הר"ן בנדרים ל"ו א'] אם נאמר דכיון דאין שלד"ע המעשה בטל, א"כ הי"ל לפסול הקרבן אם עברו הכהנים אעשה דהשלמה א"ו דהמעשה קיים, והנו"ב בסי' ע"ז דחה זה, דשחיטה לא נאסרה רק ההקטרה נאסרה. וגם י"ל שהבעלים בעצמם שחטוהו או בזמחו"כ דלא בעי דעת עי"ש, וכל דבריו תמוהין, דמ"ש דרק הקטרה נאסרה

הוא תמוה, דבתוס' מנחות מ"ט ב' ובר"פ כל התדיר ובשארי דוכתי מבואר דגם עבודת הדם נאסרה, ובתוס' מנחות שם מבואר דגם השחיטה נאסרה וכ"ה בשל"מ רפ"א מ"ה תמידין בד"ה ודע שלפי האמת כו' עי"ש, גם מ"ש די"ל שהבעלים בעצמם שחטוהו כו' ג"כ הוא תמוה דא"כ מאי מקשו תוס' במנחות ובשארי דוכתי מהך דס"פ אלו דברים בשחטו ונודע שמשכו הבעלים את ידם כו' עי"ש והרי שם לא שחטוהו הבעלים בעצמם, גם אינו מתחו"כ וא"כ י"ל דשם פסול משום דאין שלד"ע ואדרבה יש להקשות שם אהא דפריך ר"ת לר"ה בס"פ אלו דברים ע"ג ב' עיבור צורה בעי כו' ומאי קושי' והרי כיון דאמרי' דאם אין שלד"ע המעשה בטל, א"כ הרי לא הוי שליח בשחיטה, ואכן בעי' שליחות לשחיטה כמו"ש מוהרי"ן וא"כ המעשה בטל והו"ל פסולו בגופו ובשלמא לשיטת תוס' וסי' דס"ל דבשוגג יש שלד"ע א"ש דשם הי' שוגג כמבואר שם. אמנם לשיטת הריטב"א וסי' דאפי' בשוגג אמרי' אין שלד"ע שפיר יקשה כנ"ל. ואם באנו לומר דאם אין שלד"ע המעשה בטל בע"כ צ"ל כמו"ש מהרי"ן שם דאפשר לחלק בין איסור עשה לאיסור לאו ומ"ש הגו"ב שם לדחות זה אינו כלום דכיון דאמרי' דעשה זו אינה רק למצוה לכתחלה שפיר י"ל דל"א בזה דהמעשה בטל משום דאין שלד"ע.

אולם נראה דדתי' זו אינה רק לדעת תוס' וסי', אבל לדעת הר"מ אכתי יש לעיין בזה, הנה דעת הר"מ בסוף ה' כלאים ובפ"ח מ"ה כלי המקדש הלכה י"ב דבגדי כהונה אסור לכהן ללבשם כ"א בשעת עבודה ואם לבשן שלא בשעת עבודה לוקה משום כלאים, והראב"ד שם בהשגות והתוס' בפ' התכלת ד' מ"א כתבו דכיון שהותר בשעת עבודה הותר לגמרי אפי' שלא בשעת עבודה עי"ש, וראיתי בתשו' שאג"א סי' כ"ט שהאריך לדחות דעת הר"מ הנ"ל. והסכים לדעת תוס' וסי', ותורף דבריו הם ד' ראיות א' אם נאמר כדעת הר"מ דבב"כ יש בהן איסור כלאים רק דבשעת עבודה נדחה האיסור מפאת העבודה, א"כ יקשה הא כאן לא הוי בעידנא דמעקר לאו מקיום עשה שהרי הוא לובשם קודם העבודה. וא"כ נגמור מכאן לכל דוכתי' דלא בעי' בעידנא כו'. הב' לראב"ש ולשארי תנאי דס"ל' דבבגדי כה' ליכא שום כלאים, איך רשאי הכה"ג לעבוד בכל ימות השנה מאחר דאפשר בכ"ה הרי אפשר לקיים שניהם וכמו"ש בשבת קל"ג א' ואי איכא אחר ליעבד אחר כו' ע"ש. הג' מהא דאמרו בפ' כל הזבחים, אברי חטאת באברי עולה רא"א יתן למעלה ורואה אני בשר החטאת כאלו הן עצים וכמו כן אמרו שם בדם תמימים שנתערב בדם בע"מ וכן מתן ד' שנתערב במתן א' עי"ש והרי בעת שעוסק בבשר חטאת ואיברי בע"מ ודם של מתן א' ה"ה מלובש בכלאים שלא במקום מצוה ואסור לדעת הר"מ. הד' ממ"ש בר"פ בא לו ובריש תמיד ל"ת התת

ראשיהם אלא כנגד ראשיהם הנ"מ דאס"ד תחת ראשיהם ת"ל משום כלאים כו', והקשה אמאי נטר הש"ס לומימר להאי הנ"מ אסיפא דמתני', ואמאי ל"א לה ארישא דמתני' דאמרי' שינה הוא דלא הא הלוכי מהלכי ודחי בדין הוא דהלוכי נמי לא כו' והו"ל למימר הנ"מ דהילוכי נמי לא משים כלאים, א"ו דבעידן הלוכו אין בהם משום כלאים דלגמרי הותר כלאים בבגדי כהונה אפי' שלא בשעת עבודה, אבל הנעה תחתיו שלא כדרך לבישה יש בו משום אסור כלאים וכמו"ש תוס' בפ' התכלת והרא"ש בה' ציצית אלו הן תורף דברי השאג"א הנ"ל.

ואני אומר דאין מכל הראיי הנ"ל שום ראי' לדחות דעת הר"מ אף זיז כ"ש וכמו"ש בס"ד, הראי' ה"א, דלא הוי בעידנא דמעקר כו' ע"ז אומר הנה הר"מ במנין המצות שלו מנה במ"ע ל"ג מצות לבישת הכהנים בגדי כהונה למ"ע בפ"ע והרמב"ן שם חלק ע"ז וכתב דהוא חלק ממצות העבודה וכבר נתבאר שאין מונין חלקי המצות ועי' מג"א מ"ש בזה וכבר האריכתי בזה במ"א, אולם עתה אומר שהר"מ ז"ל נמשך בזה לדעת רבו הרי"ן בן מיגאש הובא בנמקי' בפ"ג דב"מ לענין השבת אבידה מבה"ק והוא כהן ועיי"ש שחילק בין מילה להשבת אבדה דהנם דקיי"ל דמל ולא פרע כאלו לא מל עכ"ז כל מה שנעשה בה היא גוף המצוה כמו אם לא הטיל ציצית רק בב' כנפות או בתקיעת שופר אם לא השלים התקיעות משא"כ השבת אבידה עיקר גוף המצוה היא השבתה לבית הבעלים, ואעפי' שצריך להשבת אבידה הנטילה וההבאה קודם לכן אינן רק כעין מכשירי מצוה ועיקר גוף המצוה היא ההשבה אל ביתו וע"כ לא הוי קיים העשה בעידנא דמיעקר הלאו עי"ש דבריו, ומעתה א"ש דברי הר"מ במנין המצות הנ"ל, דאיהו לטעמי' אזיל דס"ל דכלאים לא הותר רק בשעת עבודה כנ"ל מעתה אם נאמר דעיקר המצוה היא העבודה ולבישת בגדי כהונה אינה רק חלק מחלקי העבודה יקשה ע"ז הא לא הוי בעידנא דמעקר כו' וכקושי' השאג"א הנ"ל. ע"כ נתהכם הר"מ ז"ל ומנה מצות לבישת ב"כ למ"ע בפ"ע שציונו השי"ת ללבוש ב"כ קודם העבודה, וא"כ הרי הלבישה בעצמה גוף המצוה והוי שפיר בעידנא וא"ש, הראי' הב' דאיך רשאי הכה"ג לעבוד כל ימות השנה הא אפשר באחר וכמו"ש בשבת, ג"כ אינה ראי' כל עיקר, שהרי כתבו תוס' בכתובות מ' א' ד"ה ניתי דאין לנו לומר שיהי' אסור ללבוש טלית של פשתן משום שאפשר בצמר דאין זה חשיב אפשר כו' עי"ש וטעמם בזה דהנם דמצות ציצית אפשר שתתקיים בבגד צמר, עכ"ז לגבי בגד פשתן מקרי לא אפשר מאחר דאסרי' לי' לגמרי, ומעתה נאמר דה"ה כאן בכה"ג אין זה חשוב אפשר במה שנאמר שיקריב כהן הדיוט, דא"כ הרי יאסר כה"ג לעבודה בכל ימות השנה (לבד ביוה"כ שאינו כשר כ"א כה"ג) וכמו כן בגדי

זהב של כה״ג יאסרו לעבודה בכל השנה ואין זה מקרי אפשר ולי״ד לאו דאמרי׳ בשבת דהיכי דאיכא אחר ליעבד אחר, דהא לא עקרי׳ המצוה מהאב לעולם ואם יהי׳ לו בן שלא יהי׳ לו נרעת או שלא יכוון לאתוך בהרתו יקיים האב המצוה המוטלת עליו למול בנו, ואה״כ אם הי׳ באופן זה שלעולם לא יוכל האב למול את בנו רק אחר, בכה״ג לא הוי אמרי׳ דזה מקרי אפשר כיון דאסרי׳ להאב לעולם למול וכמו״ש תוס׳ לענין בגד פשתן, וכמו כן נאמר אנן לענין עבודת כה״ג וזה ברור. הרא״י הנ׳ תפי כל הזבחים אברין ואברין כו׳ כבר הי׳ נדחית במה שדחה השאג״א בעצמו בריש תשובתו שם הרא״י שהביא מחטאת העוף הבאה על הספק ואיך רשאי ללבש כלאים מספק, ודחה זה ממ״ש בנזיר כ״ט א׳ דמרבי׳ מקרא דלזכר ולנקבה שמביאה קרבן על הספק עי״ש, א״כ רבי רחמנא בהדי׳ דרשאי להקריב על הספק ואין כאן איסור כלאים עי״ש, וכמו כן נימא אנן בהך דכל הזבחים דבכולהו איכא ספק שמא מקטיר או זורק הראוי להקטיר ולזרוק ורחמנא שרי׳ בכה״ג וכנ״ל *) הרא״י הדי׳

*) עוד ראיתי בשאג״א שהביא ראי׳ ממ״ש ביומא דמכיסין בבגדי קודש, וכבר דחה הוא בעצמו די״ל זולת האבנט ומ״ש ע״ז דאכתי איכא למיחש דלמא אגב תביבותי׳ מקרי ועביד, י״ל דכיון דלא מיחסר רק לביבת האבנט לבד ל״ח לזה, וגם לדידי׳ ע״כ צ״ל כן לפי מ״ש בסוף סי׳ למ״ד דע״כ שרי

מיו״ש ביומא ובתמיד הכ״ו אסיפא ולא ארישא, אין מזה שום ראי׳, דהא ברישא לא תנא היתר דהלוכי מהלכי בהן רק אנן דייקי׳ הכי מהא דתנן דלא הי׳ ישינים בבגדי קודש אבל במתני׳ לא תנא רק האיסור דאינן רשאין לישן בבגדי קודש, והא ודאי דאפי׳ אין עליהם רק בגד א׳ מבגדי קודש אינן רשאין לישן בו וטעמם שפי׳ רש״י ביומא והמפרש בתמיד דשמא יפיח בהן ונגאי הוא לבגדי קודש. וע״ז דייקי׳ אבל הלוכי מהלכי כו׳ וא״כ כבר י״ל דאיירי זולת האבנט. דוגמת האיסור דתנן במתני׳ דאיירי אפי׳ בבגד אחד לבד ככ״ל, משא״כ בסיפא דתנא היתר במהני׳ דמקפלין ומניחין תחת ראשיהם כבר תרנו דמדלא קילק בזה בין אבנט לשאר הבגדים מכלל דשרי להניח כל הבגדים תחת

שלא בעידן עבודה משום הואיל ואי מיקל עלי׳ עבודה שרי ללבוש ב״כ, וע״כ כתב שם דבליל שבת ויו״ט דליכא שום עבודה אסורין ללבוש ב״כ עי״ש וא״כ הרי הפיים דמי שוחט כו׳ הי׳ סמוך לעה״ש בעת שעדיין אינו ראוי לעבודה וכמבואר במתני׳ דסדר יומא ובמ׳ תמיד דאחר הפיים אומר להם הממונה צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה עי״ש, וכ״ה בר״מ רפ״ד מ״ה תמידין שהפיים הי׳ מיד אחר. עה״ש וזמן השחיטה הוא אחר שהאיר כל העזרה, ואחר שנפתחו דלתות ההיכל, וכמו״ש ברפ״א ורפ״ו מ״ה הנ״ל, וא״כ גם לדעת השאג״א לא הי׳ רשאין ללבוש האבנט בעת הפיים בשבת ויו״ט ולמה לא הוזכר מזה בש״ס א״ו דלעולם הי׳ כן, וא״כ אדרבה מזה ראי׳ לדעת הר״מ ודו״ק.

ראשיהם, ותיקשי הא האבנט הוא של כלאים ובע"כ צ"ל נגד ראשיהם. ובש"ס דתמיד מדחה דגם בסיפא י"ל דכוונתו זולת האבנט וכמבואר בש"ס שם, ואין מכאן שום הוכחה נגד דעת הר"מ, ועוד זאת אומר דכדייקי' שפיר יש מכאן ראי' לדעת הר"מ, דהנה לדעת תוס' וסי' דס"ל דרשאין לילך בב"כ אפי' שלא בשעת עבודה כתב הרא"ש ב"ה ציצית טעמם בזה משום דלא נתנה תורה למה"ש, ובע"כ כשהתירה תורה לבישה לגמרי הותרה אפי' שלא בשעת עבודה, רק בהצעה תחתיו שלא כדרך לבישה לא הותר כלל עי"ש והביאו בשאג"א סי' למד והנה הטעם דב"כ נתנו ליהנות בהם הוא ג"כ מה"ט דלא נתנה תורה למה"ש, וכמבואר בפי' הא"ש מקדש כ"ד א' עי"ש מטתה מאי עדיפותא דכלאים דקאמר הנ"מ כו' ממ"כ אם נאמר דהט' דלא נתנה תורה כו' מהני אף על הצעה תחתיו א"כ שוב אין ראי' מכלאים ואם נאמר דלא מהני על הצעה תחתיו, א"כ מהנאת ב"כ לבד מוכח דע"כ צ"ל נגד ראשיהם.

אמנם לדעת הר"מ א"ש, דהט' דלא נתנה תורה כו' לא מהני רק לענין הנאה מב"כ דבזה י"ל לב ב"ד מתנה עליהם, משא"כ בכלאים דלא מהני תנאי להתיר איסור כלאים, לא מהני לן כלל הט' דלא נתנה תורה כו', ומחוייב לזהר להפשיטן מעליו תיכף אחר העבודה, וע"כ שפיר קאמרי' הנ"מ כו' וא"ש, הנה הראנו לדעת דבכל הראיות שהביא השאג"א לסתור דעת הר"מ אין מהם שום סתירה לדעת הר"מ, ומקצתם יש ראי' להיפך לדעת הר"מ וכמבואר בדברינו למעלה, עתה נאמר דלפי דעת הר"מ הנ"ל לכאורה יש להוכיח דאפי' היכי דאין שלד"ע עכ"ז המעשה קיים, דהנה בנדרים ל"ה ב' איבעיא"ל הני כהנא אי שד"ר או שלוחי דידן ולא איפשטא וכתב הר"ן שם והתוס' ביומא י"ט ב' ובקידושי' כ"ג ב' דהגם דר"ה בדרי' אמר שם דשד"ר נינהו עכ"ז לא פשטי' מזה בנדרים משום שרוצה לפשוט ממשנה או מברייתא עי"ש, ואם נאמר דאם אין שלד"ע המעשה בטל איכא למיפשט איבעי' זו ממשנה ומברייתא, והוא מהא דתנן בפסחים ס"א א' דאם זרק קודם לתמיד כשר, וגם בד' ע"ט א' תני' בברייתא דאם זרק הורצה עי"ש, והרי ע"כ איירי שלבש בגדי כהונה בעת זריקתו דאל"כ בלא"ה פסול, ואם נאמר דשלוחי דידן נינהו נימא אין שלד"ע שהרי אז לא הוטלה עבודה זאת עליהם ולבש בגדי כהונה שלא בעידן עבודה ועבר על איסור כלאים וממילא המעשה בטל, ואיך אמרי' דאם זרק כשר, וזו כעין הוכחה שכתב מוהרי"ן הנ"ל להוכיח ממ"ש תוס' בעשה דהשלמה כנ"ל. וכאן ליכא כל הדחיות שכתב הנו"ב שם ע"ד מוהרי"ן הנ"ל, וגם מה שדחה מוהרי"ן לחלק בין איסור עשה לאיסור לאו כנ"ל ג"כ ליתא כאן, דהא בלבישת בגדי כהונה איכא איסור לאו דכלאים כנ"ל, א"ו דהמעשה קיים, אמנם אחר עיוני בזה ראיתי שאין זו ראי' כלל

דהא עיקר דין זה דאסור ללבוש ב"כ שלא בשעת עבודה אינו מוזכר במשנה או בברייתא, רק הר"מ הוציא זה ממ"ש בש"ס ריש ערוכין ג' ב' ואנחנו הוספנו להוכיח דבר זה מסוגיי הש"ס, אבל מ"מ במשנה או בברייתא אינו מפורש דין זה וא"כ הדר תו אין כאן שום פשיטות ממשנה וברייתא הנ"ל דשד"ר כיהו דשפיר י"ל שהן שלוחי דידן ובאמת מותר ללבשן אפי' שלא בשעת עבודה כדעת תוס' וסי' ומה דאמרי' בש"ס דשלא בעידן עבודה לא מישתרי זהו לפי האמת דפשטי' ר"ה בדרי' דשד"ר הן. וא"כ שוב אין ראי' ממתני' וברייתא הנ"ל, וכאמור.

אמנם נ"ל להוכיח עפי' דעת הר"מ הנ"ל להיפך דאם אין שלד"ע המעשה בטל, דהנה תוס' בפי' התכלת מ"ט ב' הקשו אהא דאמר אביי שם דהא דתמידין קודמין אינן רק למצוה, מהא דתניא בתוספתא פ"ד דפסחים כל הקדשים שהקריבן קודם לתמיד פסולין ונדחקו ליישב זה עיי"ש, ובר"פ א"ל הממונה ובשארי דוכתיי. אמנם לדעת הר"מ א"ש, והוא בשנקדים לבאר מה ששמעתי מקשין ע"ד הר"מ הנ"ל דס"ל דאסור ללבוש ב"כ שלא בשעת עבודה, מהא דאמרי' בברכות ל"א ב' דשמואל הי' מורה הלכה בפני רבו במה שהורה דשחיטה בזר כשרה, והרי אמרי' בעירובין ס"ג א' דלאפרושי מאיסורא שרי להורות עיי"ש, וכאן הי' לאפרושי מאיסורא, דלפי דעתם שצריך כהן לשחיטה, א"כ הי' צריך ללבוש ב"כ ולפי האמת דשחיטה בזר כשרה אינו רשאי ללבוש ב"כ בשחיטה דלאו עבודה היא. ואמרתי ליישב קושי' זו עפ"י מ"ש ביומא כ"ה ב' דאיבעי"ל אי שוחט מקבל או זורק מקבל, ואמרו שם דאיכא ריעותא בכל צד, אם נאמר דשוחט מקבל זימנין דשחיט זר, ואם נאמר דזורק מקבל זימנין דאגב חביבותי' לא מקבל לכולי דם ופשטי' התם דזורק מקבל עיי"ש והנה זהו לפי האמת דשחיטה בזר כשרה ע"כ ראו חז"ל דיותר נכון לומר דזורק מקבל דליכא רק חשש שמא לא יקבל לכולי דם דכשר בדיעבד מדנאמר דשוחט מקבל דזמנין דשחיט זר ואם יקבל יופסל בדיעבד אולם לפי מה שסברו אז בדורו של עלי דשחיטה בזר פסולה, א"כ ודאי שהי' סוברים אז ג"כ דשוחט מקבל דליכא שום חשש מדנאמר דזורק דאיכא חשש שמא לא יקבל לכולי דם, וכיון דהשוחט הי' המקבל א"כ הרי בע"כ הי' צריך ללבוש בגדי כהונה קודם השחיטה בכדי שיוכל לקבל הדם בעת שחיטתו ומקבלה ואילך מצות כהונה גם לפי האמת וא"כ לא הי' כאן שום אפרושי מאיסורא וע"כ שפיר אמרי' שהי' מורה הלכה בפני רבו וא"ש.

והנה זה מבואר ביומא כ"ו ב' דפייסות אלו מי שוחט ומי זורק לא הי' רק בקרבנות צבור אבל בקרבן יחיד הי' הכהן אחד מקריב הכל בלא פיים עיי"ש ברש"י וא"כ בקרבן יחיד הי' הכהן שוחט ומקבל וזורק ביחידי בלי שום פיים ולכ"ע

בע"כ הי' לובש ב"כ בעת השחיטה בכדי שיוכל לקבל הדם בשעת שחיטתו וכנ"ל, ומעתה לפי"ז א"ש קושי' התוס' הנ"ל דאביי איירי בתמידין ומוספין דהוי קרבן צבור ובעי פייס, ולא הי' השוחט מקבל כנ"ל וממילא לא הי' השוחט לובש ב"כ וא"כ לא עבר רק אעשה דהשלמה, ע"כ כשר בדיעבד, משא"כ בתוספתא איירי בקרבנות יחיד שהי' כהן אחד עושה כל העבודות וא"כ הרי לבש ב"כ בעת ששחט בכדי שיוכל לקבל תיכף וא"כ עבר על איסור לאו דכלאים בעת שחיטתו דכיון דלא זמן עבודה אז הרי לא הי' רשאי ללבוש אז ב"כ וכיון דבשחיטה הן שלוחי דידן כמו"ש למעלה אין שלד"ע והמעשה בטל ואין כאן שליחות בשחיטה וע"כ הקרבן פסול וא"ש. הנה הוכחנו דהיכי דאין שלד"ע ועבר אאיסור לאו המעשה בטל, ולפי"ז לפי מה שהעלנו למעלה דמימר חייד אפי' היכי דלא איתעבד מעשה א"כ יקשה על מה שהוכחנו למעלה [אות ב'] דרבא סוף בכורות ע"כ ס"ל דמצות צ"כ ולפי האמור אין ראי' ושפיר י"ל דס"ל דאצ"כ ומ"ש די"א אינו קדוש, הוא משום דכיון די"א איקרי תמורה [וכמו"ש למעלה ריש אות ג'] א"כ הרי יש כאן איסור לאו ואין שלד"ע והמעשה בטל, וע"כ אינו קדוש, בל"ז הייתי אומר דעיקר האיסור תלי' במעשה וכדרי' דאמר דבדבורו איתעבד מעשה, וא"כ י"ל דזהו דוקא בתמורת גופו שהתמורה נ"כ קודש כמו גוף ההקדש, משא"כ תמורת שמו והוא בקרא לי"א עשירי שאינו קדוש כמו המעשר, שהרי הי"א קרב שלמים וי"ל דין אחר ממעשר בכה"ג ליכא איסור תמורה.

אולם לפי מה שהעלנו למעלה דע"כ הוי מימר אין בו מעשה אפי' ביחיד, משום דעיקר האיסור אינו תלי' בהמעשה כלל. ועיקר האיסור הוא אמירתו אפי' לא הי' מעשה כלל וע"כ השבי' לי' אין בו מעשה וכנ"ל (אות הקודם) מעתה יקשה כנ"ל דילמא טעמא דרבא משום דאין שלד"ע וכנ"ל, ובשלמא לדעת תוס' דס"ל דבשוגג יש שלד"ע א"ש אמנם לדעת הריטב"א וסי' דאפי' בשוגג אין שלד"ע יקשה כנ"ל. אמנם אחר עיוני בזה נראה להוכיח דע"כ צ"ל שלא אסר הכתוב מימר רק בתמורת גופו, אבל בתמורת שמו כמו קרא לי"א עשירי לא הקפיד הכתוב כלל. וליכא בזה שום איסור, דאלת"ה לא משכחת לה כלל דין זה דקרא לי"א יו"ד למ"ד בנזיר ל"ב א' דטעותו ולא כוונתו עי"ש וכמו"ש בס"ד.

גרסי' בפסחי' ד' א' אמר אביי הלכך האי צורבא מרבנן לא לפתח בעידנא באורתא דתליסר נגהי ארביסר דילמא משכא לי' שמעתתא ואתא לאימנועי ממצוה וער"מ בפ"ג מ"ה הו"מ שכתב וז"ל ואין קובעין מדרש בסוף יום י"ג וכן החכם לא יתחיל לקרות בעת זו שמא ימשך וימנע מבד"ה בתחלת זמנה עכ"ל. והנה הב"ח והפר"ח נתקשו במ"ש הר"מ בסוף יום י"ג דמשמע שרוצה לאסור בלימוד גם

קודם שהגיע זמן בד״ח וכמו דאסרי׳ בעלמא חצי שעה קודם הזמן, ועי״ז הקשו דמ״ש מק״ש דתני׳ בברכות ד׳ ב׳ דמותר ללמוד עד שיגיע זמן ק״ש ומ״ש הכ״מ דליכא דש״ם דאמר באורתא דתליסר נגהי ארביסר כו׳ משמע הכי השיגו הפר״ח שאין מזה ראי׳ דה״נ אמרי׳ ריש ברכות ד׳ א׳ בפלגא אורתא דתליסר נגהי ארביסר כו׳ ושם ב״פ הרואה כ״ט ב׳ באורתא דתלת נגהי ארבע כו׳, וכן במנחות פ׳ ר׳ ישמעאל ס״ח ב׳ באורתא דשבסר נגהי תמניסר כו׳ עי״ש ובכלם הכוונה בהתחלת הלילה ולא קודם, גם מ״ש הכ״מ וימנע מבדיקת חמץ בתחלת זמנה א״ל הבנה כלל.

והנה הפר״ח רצה ליישב ב׳ הקושי׳ הנ״ל באמרו דהר״מ סובר כמו״ש הר״ן ריש פסחים בשם הראב״ד דעיקר מצות בד״ח הוא בתחלת הלילה דוקא בעוד אור היום ישנו עדיין [כ״ה דעת האחרונים בדברי הראב״ד וכן העלתי במ״א בארוכה שכן עיקר והכמ״ל]. והשתא א״ש דבשלמא בק״ש שזמנו כל הלילה ע״כ לא גזרו לאסור הלמוד חצי שעה קודם זמנה דכיון דזמנה ארוך לא אתא למשכחי׳ משא״כ בד״ח דעיקר זמנה בתחלת הלילה דוקא ע״כ אסרו הלמוד חצי שעה דשמא ימשך ולא יבדוק בתחלת הלילה, וימנע מבד״ח בתחלת זמנה אלה הם דברי הפר״ח בסי׳ תל״א ודבריו תמוהין לענ״ד דאטו בד״ח מעיקר דינה רק בתחלת הלילה הרי כל עיקר מה שתקנו לבדוק אור

לי״ד הוא משום דאור הנר יפה לבדיקה ובה״א מצויין בבתיהם וא״כ כל הלילה זמנו, ולא כתב הר״ן בשם הראב״ד דעיקר זמנה בתחלת הלילה כ״א מטעם דאם יניח מלבדוק מיד בהתחלת הזמן איכא למיחש דילמא אתא לאימשוכי בדברים אחרים ולא יבדוק כלל, ע״כ הצריכו לבדוק מיד בהתחלת הזמן עי״ש בר״ן תמצא מבואר כמו״ש ולפי״ז א״כ הרי גם בק״ש הדין כן דעיקר המצוה היא לקרותה מיד בתחלת הלילה בנה״כ, וכמו״ש בתר״י ריש ברכות והכי קיי״ל בשו״ע סי׳ רל״ה ס״ג רק בדיעבד זמנה עד הנץ לרבנן או עה״ש לר״ג, וכמו כן בבד״ח ג״כ בדיעבד זמנה כל הלילה, רק לכתחלה המצוה לבדוק מיד בתחלת הזמן וא״כ הדק״ל מ״ט נחמיר בבד״ח יותר מבק״ש, והרי ק״ש דאורייתא ובד״ח דרבנן וא״כ יותר ראוי להחמיר בק״ש מבבד״ח.

בס״פ מי שהוציאוהו נ״ב ב׳ תנן מי שיצא חוץ לתחום אפי׳ אמה אחת לא יכנוס ר״א שתים יכנס שלש לא יכנוס עי״ש, והרי״ף והר״מ פסקו כת״ק וכ״ה בשו״ע סי׳ ת״ה, ובמאור שם כתב שיש מקשין ע״ז מהא דגרסי׳ לעיל מ״ג ב׳ נחמי׳ ברי׳ דר״ח משכתי׳ שמעתתא ונפיק חוץ לתחום ואסקי׳ בש״ס שם שהורה לו ר״נ כר״א דשתים יכנס, וא״כ ראוי לפסוק כר״נ, ותי׳ ע״ז דשאני נחמי׳ דמשכתי׳ שמעתתא והוי אנוס בדבר ובהא קיי״ל כר״א אבל מי שיצא לדעת חוץ לתחום קיי״ל כרבנן עי״ש וכ״כ הראב״ד בהשגות

בכ"ז מ"מ שבת דאונס קיי"ל כר"א והשיג על הר"מ במה שלא חילק בזה עיי"ש, אמנם מה שנראה ביישוב דברי הרי"ף והר"מ והפי' שלא חלקו בזה, דהנה באמת החילוק שחילקו הפוסקי' הנ"ל לכאורה הוא תמוה דהנה זה ודאי אי"ל דמ"ש דאפי' אמה א' לא יכנס איירי ביצא במזיד דוקא, אבל בשוגג יכנס דהא ודאי ליתא דמ"ש איסור תחומין מכולי איסורי שבת שלא חלקו חז"ל בין שוגג למזיד, וכדאמרי' במבשל בשבת דקנסו שוגג אטו מזיד כמבואר בהנזקין נ"ג ב', ובר"פ כירה ל"ח א' אמר רבנ' דדרבנן מחמירי' יותר לקנוס שוגג אטו מזיד. והכי קיי"ל התם לענין שכח ושיהה, ובריש שבת ג' ב' אסרו מי שהושיט ידו מלאה פירות שלא יחזירנה לחצר אחרת אפי' אם הושיטה בשוגג, מטעם שקנסו שוגג אטו מזיד ומה שהתירו שם לשוגג להחזירה לאותו חצר, הוא מטעם דכיון שאסרו להחזירה לחצר אחרת תו ליכא למיחש להערמה שיושיטה במזיד ויאמר שוגג אני, דלאיזה ענין יעשה כן, כיון דגם בשוגג יצטרך להחזירה אצלו אבל לחצר אחרת אסרו משום דאיכא למיחש להערמה שיושיטה במזיד ויאמר שוגג אני, וכמו"ש דנב"י לענין שכח ושיהה והכי קיי"ל בשו"ע סי' שמ"ח וכ"פ בשוע' סי' רנ"ד ס"ח דאם מילא פ"ש סמוך להשיכה קדירה עם עסיסית ונתנן לתוך התנור אסורין אף בשוגג עיי"ש וכן בשכח פת בתנור אסרו הרדי' בשבת אפי' בשוגג זולת בא"ל מה יאכל כמבואר ברי"ף ורא"ש רפ"ק דשבת ובשו"ע סי' רנ"ד ס"ה, והנה כי רדית הפת בשבת היא חכמה ואינה מלאכה ומה"ת נאמר דבאיסור תחומין הקילו חז"ל ולא קנסו שוגג אטו מזיד, ובפרט דאיכא למיחש להערמה שיצא במזיד לאיזה ענין שיצטרך ויאמר שוגג אני, וע"כ הדבר ברור דאין לחלק בזה בין שוגג למזיד, וכ"ה מבואר בהדי' ברבי' יהונתן ברי"ף שם ס"פ מי שהוציאוהו עיי"ש, וכ"כ נ"כ מדברי המאור והראב"ד דבזה מודו ג"כ דאין לחלק בין שוגג למזיד רק עיקר החילוק הוא בין אונס למזיד, וכמו"ש דבהך דנקטי' הוי אנוס, וזה לא מצינו שקנסו אונס אטו מזיד וכ"כ מדברי המ"א רסי' ת"ה עיי"ש, אולם היא גופא תיקשה שנאמר שמי שעבר על אחת ממצות ד' מפאת טרדתו בלמודו יהי' נקרא אונס ולא שוגג, והרי בפ"ק דשבת י"ב ב' בריב"א שקרא והטה בשבת, וכתב על פנקסו שיביא חטאת שמנה. ואם נאמר שהוא אנוס ה"ה פטור מקרבן, דאונס רחמנא פטרי' דהא שם הי' ע"י טרדתו בלמודו וכמו"ש שם שאני ריב"א שמשים עצמו ע"ד תורה כהדיוט, והנה דראי' זו איכא למידחי דש"ה שחז"ל אסרו הלמוד לאור הנר וריב"א לא חשש לזה ואמר אני אקרא ולא אטה ע"כ לא מיקרי אונס משא"כ כאן שלא אסרו חז"ל את הלימוד ביום השבת ע"כ שפיר י"ל בהך דנקטי' דמיקרי אונס וכנ"ל.

אולם אחר העיון בזה נראה דתלי'

בפלוגתא דר"א ור"י בשבת קל"ז א' אם חלל שבת וטעה בד"מ דר"א סובר דהוי שוגג וחייב חטאת ור"י סובר דכיון דטעה בד"מ לא מיקרי שוגג ופטור מחטאה עי"ש היטב בסוגי' ובפסחים ע"ב ב' והמעיין היטב בסוגי' הנ"ל יראה דאף שר"י לא מפטר כ"א היכי שהי' לפניו מצוה שנתנה שבת לדחות ומפני' דהשתא הי' טרוד בדבר שדוחה שבת ע"כ לא חשבי' לי' לשוגג אבל אם טעה בד"מ בדבר שאינו דוחה שבת חייב חטאת אפי' לר"י עי"ש דוק ותשכח (ועי' בתי"ט רפ"ק דשבת ד"ה פשט העני) ולפי"ז ה"ה כאן שהי' נתמי' טרוד בלמודו שלא נתנה שבת לדחות אבל למודו לכ"ע שוגג מיקרי וכנ"ל וכבר בררנו דבכל איסורי שבת לא חלקנו בין שוגג למזיד וכנ"ל, הן הראנו דמה שחילקו הפוסקי' הנ"ל בין הסיא עובדא דנחמי' ובין הך פלוגתא דר"א ורבנן דס"פ מי שהוציאוהו. אין זה מספיק ביישוב הקושי' הנ"ל ושע"כ לא חילקו הרי"ף והר"ן בזה, מפני שלא הי' נראה בעיניהם לחלק בזה וכמו"ש למעלה. אולם בענין מה שהקשו הפוסקי' הנ"ל מהך עובדא דנחמי' הנ"ל נלע"ד ליישב בדרך אחר וכמו"ש בס"ד.

בר"פ כל הנשבעי' תנן שכיר נשבע ונוטל ומפרשי' הטעם בש"ס שם משום דבעה"ב טרוד בפועליו ותשבי' ברי שלו לאי' עי"ש ושם בד' מ"ה ב' אמרי' א"ש ל"ש אלא ששכרו בעדים אבל שכרו שלא בעדים הבעה"ב נאמן במגו דלא שכרתיך ועתוס' שם ד"ה מתוך שהקשו דכיון דאמרי' דחשבי' טענת הבעה"ב לאי' משום דטרוד בפועליו, א"כ הכי מגו בדדמי וברי"ף האשה שלום אמרי' דל"א מגו בדדמי, ותי' דכיון שעתה טוען ברי שפרע אין לנו להחזיקו במשקר במה שטוען ברי דל"ל מגו, אבל בא"ל מגו אמרי' דבאמת הוא מסופק בזה, ומשקר במה שטוען ברי עי"ש, ובכתובות פ"ז ב' הקשו נ"כ התוס' שם קושי' זו והניחו בקושי' עי"ש והנראה בכונת תוס' דכתובות הנ"ל מה דלא ניחא להו לתרץ כמו"ש בשבועות משום דשם בכתובות לעיל מינה הקשו מ"ט לא יהי' פוגם שטרו כאין ומגו דלא הי' פוגמו כלל. ותי' דכיון דאמרי' דמפרע לא דייק הו"ל מגו בדדמי. וע"ז שפיר הקשו מ"ש משכיר דנאמן הבעה"ב במגו ול"א דהוי מגו בדדמי ותי ליכא למימר כתי' תוס' בשבועי' הנ"ל דיקשה במ"כ אם נאמר דזה אין סברא לומר ששכח כל כך עד שנדמה בדעתו בבירור שכ"ה כפי שטוען רק זה אפשר ששכח הענין והוא מסופק בזה ומה שטוען ברי הוא משקר דהשתא א"ש הסיא דשבועות וכמו"ש תוס' שם. אך לפ"ז יקשה הך דפוגם שטרו מ"ט א"נ במגו שהרי עכשיו טוען המלוה ברי לפנינו ואם נאמר דשפיר י"ל דע"י טרדתו שכח הענין עד שנדמה לו בדעתו בבירור שכ"ה וע"כ הוא טוען ברי אבל באמת אין דעתו לשקר כלל דהשתא א"ש הך דפוגם, אך לפי"ז יקשה הך דשבועות מ"ט נאמן הבעה"ב במגו. למה לא נאמר שאין

הבעה"ב רוצה לשקר כלל. רק מפאת טרדתו בפועלים שכח הענין עד שנדמה לו בדעתו בבירור שכ"ה ועי"כ הוא טוען ברי וכמו"ש בפוגם שטרו וכנ"ל. ועי"כ הניחו תוס' בכתובות קושי' זו בתימא בלי תי' מטעם האמור.

אמנם באמת אנן קיי"ל לדינא ב' הדינים הנ"ל. בפוגם קיי"ל דא"כ במגו ' ובשכיר קיי"ל דנאמן הבעה"ב במגו. ולפי האמור הן תרתי דסתרי אהדדי כנ"ל. ומה שנ"ל בישוב זה נקדים מ"ש בב"מ ע"ה ב' אר"י א"ר כל מי שי"ל מעות ומלוה אותם שלא בעדים עובר על לפני עיור כו'. והקשה בכנה"ג בחו"מ סי' עיין דגם כשילוה בעדים אכתי יכול לומר פרעתי. ובתומים שם הוסיף להקשות אהא דאמרי' בש"ס שם ס"פ איזהו נשך דא"ל רבינא לר"א כ"ש מר דטריד בגירסא מישתלי ואגרים קללה לעצמו, ולמה ל"א שיעבור על לפני עיור כו' דחמיר יותר' ועי"כ כתב לתרץ ב' הקושי' הנ"ל, דלהא ודאי ל"ח שישקר במזיד לומר להד"מ או פרעתי דחזקה אין אדם מעיז פניו כו' אמנם עיקר החשש הוא דחיישי' שמא ישכח ויטעון א"י ועי"כ כשמלוה בלא עדים איכא למיחש שמא ישכח ההלואה ויטעון א"י אם הלותני ויופטר מלשלם. משא"כ כשמלוה בעדים, אפי' אם ישכח ויטעון א"י אם פרעתי יתחייב לשלם. ואין כאן חשש דלפני עיור כו' ומעתה א"ש נ"כ הך דרבינא דהא גם בא"י אם הלותני חייב לשלם לצאת י"ש כמו"ש בב"ק קי"ח א'. וא"כ בלי ספק ישלם לו ר"א בכדי לצאת י"ש ושוב לא יעבור רבינא על לאו דלפני עיור כו' כיון שר"א שילם לו, ואין כאן חשש רק שיגרום קללה לעצמו, אלה הם דברי התומים עי"ש.

ואחר המחילה נעלם ממנו דמרא דהאי שמעתא בס"פ א"כ הוא רב יהודא. ואיהו ס"ל דגם בטוען א"י אם הלותני חייב לשלם כמבואר בכתובות י"ב ב' ובב"ק קי"ח א', וא"כ בע"כ צ"ל דר"י ס"ל דחיישי' שמא יטעון בבירור להד"מ, ועי"כ יעבור על לפני עיור כו' כי יופטר מלשלם כשיטעון בבירור להד"ם, מעתה הד"ק הכה"ג לדוכתי' דגם כשילוה בעדים אכתי יכול לטעון פרעתי כנ"ל. אולם זה זמן כביר ראיתי בספר שתי הלחם למוהר"מ חאגיז תי' נכון לקושי' הנ"ל והוא באמרו, דזה ודאי דאפשר שיזדמן שישכח האדם את המעשה אשר כבר עשוהו. וידמה בדעתו בבירור שלא נעשה מעולם. אבל זה דבר רחוק שיטעה האדם בדעתו על הענין שלא נעשה מעולם לומר שכבר עשוהו, דאיך ידמה לו דבר זה בבירור והלא יזכור באיזה יום ובאיזה שעה נעשה הדבר הזה, אשר לזאת שפיר אמר ר"י דאם ילונו בלא עדים יכול להיות שתשתכח ממנו ענין ההלואה לגמרי וידמה בדעתו בבירור שלא לוה ממנו מעולם ויטעון להד"ם. אולם זה רחוק שידמה בדעתו בבירור שפרע לו, מה שלא הי' מעולם ע"כ כשילוה בעדים ליכא למיחש רק שמא יטעון א"י אם פרעתי, זהדי

יתחייב לשלם, ותו ליכא לפני עיור כו' עי"ש והוא דבר נכון בטעם וסברא.

ועתה א"ש ג"כ קושי' התוס' דכתובות הנ"ל דשאני פונה משכיר דבשלמא בפונה שהמלוה טוען שלא נפרע יותר, שפיר י"ל שנשכח ממנו ענין הפרעון לגמרי עד שנדמה בדעתו בבירור שלא נפרע וע"כ הוא ברי שלא נפרע אבל לעולם אין בדעתו לשקר במזיד, ע"כ אינו נאמן במגו, דהוי מגו בדדמי, משא"כ בשכיר עם בעה"ב, בזה ליכא למימר שנשכח הענין מן הבעה"ב עד שנדמה לו בבירור שפרע דאיך ידמה לו בבירור על דבר שלא נעשה מעולם שכבר עשוהו וכנ"ל וע"כ צ"ל שבאמת הדבר אצלו בספק רק שמשקר ואומר ברי וע"כ שפיר אמרי' שנאמן במגו וכמו"ש תוס' בשבועות וא"ש. אך לפי"ז עדיין תיקשי קושי' השני' של התוס' הנ"ל [וכן הקשו המעד"מ והמהרמ"ש] דמ"ט ל"א רבינא לר"א שיעבור על לפני עיור כמו"ש ר"י דהא לפי האמור כבר אפשר שישתכח ממנו הענין שכבר נעשה וידמה לו שלא נעשה מעולם. עד שיטעון בברי להד"ם א"כ כמו כן איכא למיחש בדר"א דעי' טרדתו בגירסא ישכח כל ענין ההלואה ויטעון בברי להד"ם, דשוב לא יתחייב אך לגאת י"ש.

בסומא דמס' נדה אמרי' תנא דב"א כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עוה"ב כו' ולכאורה יש לעיין בזה במאי עסקי' אי בלומד תורה ומקיים ככל הכתוב בה, הא למ"ל קרא פשיטא ואלא מאן ניכלי' אטו חילק ובילק אכלי' לי' ואי בשאינו מקיים ככל הכתוב בתוה"ק רק שלומדה לבד הא מה אהני' לי' ע"ז אמרו מוטב שלא נברא, ואמרו זכה נעשית לו סם חיים לא זכה כו' ואמרו ספ"ב דברכות מרגלא בפומא דרבא תכלית חכמה תשובה ומע"ט כו' ואמרו באבות כל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת, ואיך נאמר ע"ז שמובטח לו שהוא בן עוה"ב, ולכאורה הי' אפשר לומר כפי' הדב"א הנ"ל עפי' מ"ש בברכות ד' ב' כל האומר תהלה לדוד ג"פ בכ"י מובטח לו שהוא בן עוה"ב וכתב הבי' באו"ח סי' נ"א בשם אהל מועד דהכוונה היא שאם הוא שקול מכרעת עי"ש וכמו כן י"ל כאן כפי' התדב"א הנ"ל וכדאמרי בקידושי' להדי' ט"ל ב' על הני דברים דתנן רפ"ק דפיאה שאם הוא שקול מכריעין ות"ת אחד מהם עי"ש, אך לפי"ז יקשה על תדב"א למה נקיט ת"ת לחוד ומ"ט לא קחשיב כל הני דברים דתנן רפ"ק דפיאה דכלן בוין לטובה בזה שאם הוא שקול מכריעין וכמו"ש בקידושי' שם בשלמא אהך מימרא דתהלה לדוד הנ"ל אין להקשות כנ"ל די"ל דבאמת בא האמורא להוסיף מה דלא תנן במתני', ואי תיקשי הא אמרי' בקידושי' שם מ' א' דלא שייר מידי עי"ש, הא לק"מ די"ל דדוקא אותם שי"ל פירות לעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב בזה אין לנו רק אותם השנויי' ברפ"ק דפאה, והך דתהלה לדוד. באמת אי"ל פירות לעוה"ז רק שמכריע כף הזכות

אם הוא שקול שיהי' כצדיק לעוה"ב אבל אתדב"א יקשה שפיר מ"ש שינה הלכית דנקיט ולא תנא כל הני דברים השנוין ברפ"ק דפיאה דהא כלן שוין להדדי בכל פרטיהן וכדתנן במתני' שם. עתה נבא לבאר מה שנראה לומר ביסוב כל הקושי' הנ"ל, ומקודם נבא לבאר סוגי' אחת דמס' סוטה אשר לכאורה הוא תמוה מאד וכאשר נבאר סוגי' זו ממילא יתיישבו ג"כ כל הקושי' שהצגנו למעלה וכמו"ש בס"ד .

בסוטה ד' כ' א', תנן אם י"ל זכות הי' תולה לה כו' ובש"ס שם כ"א א' זכות דמאי כו' זכות דמצוה מי מגנא כולי האי כו' עי"ש כל הסוגי', והנה כל הסוגי' הזאת היא תמוה מאד. ויש להקשות בה קושי' גדולות ועצומות וכמו"ש בס"ד.

א. קשה בברייתא דרמב"י דתחלת דבריו אינם משתווים עם סוף דבריו במשל שהביא דמתחלה אמר דמצוה אינה מגינה אלא לפי שעה, ותורה מגינה לעולם משמע דאין חילוק ביניהם רק בזמן, אבל בענין ההגנה עצמה אין חילוק ביניהם ובמשל שהביא שאמר נדמנה לו אבוקה כו' ניצול מן הקוצים כו' ועדיין מתירא מחי' רעה כו' משמע דגם בענין הגנה עצמה יש חילוק ביניהם דמצוה אינה מגינה רק ממקצת פורעניות ולא מכלן ותורה מגינה מכל הפורעניות שאפשר להיות, וכבר עמד ע"ז הרי"ף בעי' עי"ש. ותו דמתחלה אמר דמצוה מגינה לפי שעה דמשמע דעכ"פ לפי שעה מגינה רק בעידנא דלא עסיק בה דומי' דאבוקה של אור שאינה מגינה רק בעת שהאבוקה בידו .

ב. קשה מי הכריחם לר"י ולרבא לחדש חדשות בברייתא דרמב"י דאיירי לענין הגלה מיצה"ר מה דלא משמע כלל מפשטי' דברייתא, דלפי פשוטו לא איירי בברייתא רק לענין הגנה מפורעניות, והרי בפשיטות הי' אפשר ליישב קושי' הש"ס מברייתא דרמב"י אמתני' דסוטה שם, דאטו במתני' דסוטה תנן דאם י"ל זכות מגינה לעולם והרי במתני' שם תנן יש זכות תולה שנה אחת כו' ויש זכות תולה ג' שנים אבל ביותר מג' שנים אינה תולה שום זכות, וא"כ כבר י"ל דזהו לפי שעה דקאמר רמב"י בברייתא, דאטו הגנת ג' שנים מיקרי לעולם. משא"כ תורה דמגינה לעולם וא"ש בפשיטות.

ג. קשה בהא דפריך רבא על תי' דר"י מדואג ואחיתופל דעסקו בתורה אמאי לא הגינה עליהם. ומאי קושי' והא אמרי' בחגיגה ט"ו ב' דשאני דו"א דטינא הי' בלבם. ולא הי"ל יראת שמים כלל, והיותר תימא על תוס' בחגיגה שם ד"ה כל עמר שכתבו שם ודו"א דלא מגני להו תורתן לפי שלא הי"ל יראה כלל כדאיתא בסוטה פ' הי' נוטל עי"ש, וזו פליאה נשגבה, דהא בסוטה דהם רבא דברי ר' מפאת קושי' זו מדו"א ותי' בדרך אחר ועי' באור החיים פ' בחוקתי אופן ז"ין שכתב באמת לתרץ דברי ר"י עפ"י מ"ש

בהנינה כנ"ל ועי' עוד דבריו בפרשה שלח לך.

ד. קשה דלפי הנראה עיקר תי' דרבא בדו"א הוא משום דמפסיק דאפי' תורה בעידנא דלא עסיק בה אגולי לא מגלא והטאו דו"א בעידנא דלא עסקי בתורה וזה תימא דבהדי' אמרו בפרק הזהב נ"ט א' דאפי' בשעה שהי' עוסקים בנגעים ואהלות הי' מלבינים פני דוד ברבים ואמרו לו הבא על א"א מיתתו במה כו' עי"ש, ועי' בפי' חלק ק"ז א' והרי בעידנא דעסקי בה גם לרבא אגולי מגלי, והדק"ל מ"מ לא הצילה התורה אותם בעידנא דעסקי בה.

ה. קשה קושי' מהרש"א בח"א שם דגם לרבא יקשה מ"מ לא הגינה התורה על דו"א להצילם מפורעניות שלא ימותו קודם זמנם, ומ"ש המהרש"א לתרץ זה דאינה מגינה רק מיסורין ולא ממיתה עצמה, הוא תמוה, דהא חזינן בסוטה שהמצוה מגינה עלי' אף ממיתה עצמה ולדברי המהרש"א הנ"ל יקשה הגם שהמצוה מגינה עלי' מיסורין עכ"פ הי' מהראוי שתמות מיד כדי שלא נסי' מדהה את המים בפני הנשים כמו"ש ר"ש במתני' שם כ"ג ב'.

ו. קשה דבברייתא דרמב"י מבואר דתורה מגינה אף לע"ל וכדדריש לה מקרא דבשכבך כו' עי"ש, וא"כ אכתי תיקשי הא דתנן ר"פ חלק דאי"ל לדו"א חלק לעוה"ב ומ"מ לא תגין עליהם תורתם שיהי' להם חלק לעוה"ב.

ז. לפי הנראה מדברי רבא אין חילוק בין תורה למצוה לענין הגנה מיסורין, וכ"מ בתוס' שם ד"ה מצוה עי"ש א"כ קשה הא דאמר בברייתא עבירה מכבה מצוה ואין עבירה מכבה תורה, ופי' רש"י ותוס' שם דקאי על לע"ל עי"ש, והרי לענין הגנה אין חילוק בין תורה למצוה כנ"ל, וא"כ תגין המצוה גם לע"ל כמו התורה.

ח. תמיהת תוס' שם ד"ה מגנא, והיא תמיהא רבתא כמבואר לכל מעיין.

ט. תמיהת תוס' שם ד"ה והן אינן יודעים והיא ג"כ תמיהא רבתא כמבואר למעיין.

יוד. לפי המבואר בסוגי' תורה בעידנא דעסיק בה אגולי מגלא מיצה"ר לכ"ע בין לר"י בין לרבא וא"כ יקשה מהך עובדא דרחב"א סוף קידושין פ"א ב' דאלמלי' יגרי' בעידנא דעסיק בה עי"ש, ובשלמא הך עובדא דרנב"י סוף שבת קנ"ו ב' י"ל דש"ה שנולד כך כמו"ש כלדאי התם או י"ל שבאמת לא אכלו רק פסקו לבד, והחזירו לבעליו אח"כ, אמנם מהך עובדא דרחב"א ודאי דהיקשי טובא כמבואר לכל מעיין.

הנה הערכנו עשרה קושיי גדולות שיש להקשות בסוגי' זו אמנם מה שנ"ל בישוב הסוגי' הוא כמו שאגיד בס"ד ומקודם ראוי לעיין במ"ש ר"י מרבא דברייתא דרמ"בי, איירי לענין הצלה מיצר הרע, ולכאורה לפי הנראה לא איירי רמב"י כאן רק לענין הגנה מפורעניות

ויסורין ומה ענין הגלה מיצה"ר לכאן, ולפי הנראה הם ב' ענייני נפרדים ואם הי' כוונת רמב"י כאן לב' הענינים הנ"ל הי"ל לבאר בהדי', כיון דפשטא דמילתא משמע דלא איירי רק מענין הגנה מיסורים כנ"ל אמנם באמת נאמר דאין זה ב' ענינים נפרדים כלל רק הכל הוא ענין אחד וכמו"ש בס"ד, הנה זה ידוע שהתורה מצלת את האדם מיצה"ר, וכמו"ש בקידושי' למ"ד, ב'. ושמתם כו' כך הקב"ה אמר לישראל בני בראתי יצה"ר בראתי תבלין התורה, ואם אתם עוסקין בתורה אין אתם נמסרים בידו ואמרו עוד שם אם פגע בך מנוול זה משכהו לביהמ"ד אם אבן הוא נמוח, ואם ברזל הוא מתפוצץ כו', וכן אמרו שם פ"א א' דמכרזו ברקיע הזהרו בר"ע ותורתו כו' הזהרו בר"מ ותורתו כו' ועי' במהרש"א בח"א שם, דהוא משום דתורה מצלת מן החטא עי"ש, אך בזאת אפשר להסתפק אם נאמר שהתורה משמרתו שלא יכשל האדם בפיתוי היצה"ר לעבור בזדון על אחת ממצות ד' אבל מחטא שוגג שלא בא ע"י פיתוי היצר אפשר שיכשל ויבא לידו איזה תקלה, או נאמר שגם מזה משמרתו התורה שלא יבא שום תקלה לידו אפי' בשוגג ולכאורה יש להו"ר דמשוגג אינה מצלת מדנזרו חז"ל שלא יקרא לאור הנר בשבת שמא יטה, ולכאורה הרי התורה מצלת בעידנא דעסיק בה לכ"ע. א"ו דמשוגג אינה מצלת אמנם כאשר עיינתי בזה נראה דיש להוכיח

דבר זה מק"ו דאם מצילתו מחטא מזיד כ"ש שמצילתו מחטא שוגג, דהצלה מידי מזיד חמיר מהצלה מידי שוגג וכמו שאוכיח בס"ד.

ביומא ל"ח ב' אר"חב"א אר"י כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא שוב לא יחטא עי"ש. ולכאורה יקשה ע"ז ממ"ש בברכות כ"ט א' אל תאמין בעצמך עד יום מותך שהרי יוחנן כה"ג שמש בכה"ג פ' שנה ונעשה צדוקי ומשנייא לאביי שם דהי' רשע מעיקרו א"ש. אולם לרבא שם דאמר דהי' צדיק מעיקרו, א"כ בלי ספק כבר עברו עליו רוב שנותיו ועכ"ז בא לידי חטא. ומה שנראה ביישוב זה הוא עפ"מ מ"ש ביומא פ"ז א' כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידי ופירש"י שם הקב"ה מדחה את העבירה מפניו שלא תבא לידו וכתוב בעי' בדברי רש"י הנ"ל שלא לסתור בזה שרש הבחירה עי"ש ולכאורה דבריו אינם מובנים, דהכתי הרי ניטלת הבחירה מאדם זה. כי אפי' אם ירצה לחטא די' לא יעזבנו בידו כנ"ל אמנם שהוקשה לרש"י על מה שאמרו כל המזכה כו' שלא יהי' הוא בגיהנם ותלמידו בג"ע והרי כבר נמצא כזאת. כידוע מעובדא דאחר ותלמידו הי' ר"מ ולייشב זאת נ"ל דמ"ש אין חטא בא עי' פי' בשוגג כידוע דחטא הייני שוגג שהקב"ה משמרו שלא יבא לידי איזה חטא בשוגג בהעלם דבר ממנו וכדאמרי' בחולין ה' ב' שאין הקב"ה מביא תקלה עי' צדיקים אבל אם רוצה לחטא במזיד הבחירה

הפשית בידו, הבא לטמא פותחין לו ואין מי שימנע בידו וזהו שפירש״י הקב״ה מדקה מפניו את העבירה היינו שלא תבא לידו ע״י העלם דבר והוא לא ידע ואשם, אבל אם הוא רץ אחר העבירה, אין מי שימנע ממנו לעשות מה שלבו חפץ, וזהו הי׳ ענין אחר שחטא במזיד ע״כ לא הועיל לו זכות התלמיד. ומעתה א״ש גם הך מימרא דרשב״א אר״י הנ״ל דמ״ש כיון שעבר רוב שנותיו כו׳ שוב לא יחטא היינו בשוגג דוקא שהקב״ה שומרו שלא תבא תקלה לידו וכמו״ש רגלי חסידיו ישמור אבל אם חוטא במזיד ע״י פתוי היצר הבחירה בידו, וע״ז אמרו אל תאמין בעצמך כו׳ היוצא מדברינו שיש לפנינו ג׳ דברים המונעים את האדם מלחטוא א׳ רוב שנותיו, הב׳ זכה את הרבים. הג׳ לימוד התורה וכנ״ל והנה ב׳ דברים הראשונים אינן מצילין את האדם כ״א מחטא שוגג ולא ממזיד כנ״ל ותורה מגינו בה שמצלת גם ממזיד. וא״כ כ״ש שהתורה משמרתו שלא תבא תקלה לידו בשוגג ועפי׳ דברינו הנ״ל אפשר ליישב מה שנתקשו תוס׳ בחולין ה׳ ב, ד״ה צדיקים מכ״ד שמצינו בצדיקים שבאה תקלה לידם עי״ש מ״ש בזה, ולדברינו א״ש דמ״ש שאין הקב״ה מביא תקלה על ידן זהו דוקא בש״ל א׳ מן הג׳ דברים הנ״ל, או רוב שנותיו או זיכה את הרבים או תורה בעידנא דעסק בה לרבא בסוטה כמו״ש להלן בס״ד וא״כ י״ל דבהנהו עובדא הנ״ל לא הי׳ בהן א׳ מה״ג דברים הנ״ל, ועי׳ בזה ודו״ק אמנם נראה דהגם שתורה מצלת מחטא שוגג ומזיד, זהו דווקא מחטא שאפשר שיהי׳ לו עונש ע״ז וכיון דהתורה מגנא מיסורין, ע״כ היא משמרתו ג״כ שלא יבא לידי חטא שיצטרך לקבל עונש ע״ז אבל אם החטא בענין שאפי׳ אם יחטא לא יקבל עונש ע״ז ואינו נידון בשום פורעניות מחטא כזה אין התורה מצילתו וא״ל א״כ למה מצלת מחטא שוגג הא כיון דהוא שוגג בדבר אינו ראוי לידון ביסורין, הא ליתא דגם בשוגג צריך כפרה וכמו״ש בסנהדרין ק״א א׳ כשחלה ר״א כו׳ לימדתנו רבי׳ כי אדם אין צדיק כו׳ ועי׳ במהרש״א בח״א פ״ק דר״ה עמ״ש ג׳ ספרים נפתחין כתב דמש״ה כי אדם אין צדיק כו׳ היינו שלא יחטא בשוגג אלמא דאפי׳ שוגג נענש ביסורין וכן פירש״י בריש שבועות ב׳ א׳ ד״ה תולה להגין עליו מן היסורין שאעפי׳ שא״י שחטא י״ל לדאג שכל השוגגין צריכין כפרה לכשידעו אלמא קודם ידיעה ענושים הן עי״ש, ועי׳ בש״ס שם קי״ח ב׳ עי״ש היטב וכן בריש ברכות ה׳ ב׳ בעובדא דר״ה דתקיפו לי׳ ד׳ מאה דני. הגם דשוגג הי׳ דהא לפי דעתו הי׳ הדין עמו ועי׳ במדרש שמואל על אבות פ״ד משנה ט״ז כתב בשם החסיד, דשוגג אם הביא קרבן או באו עליו יסורין והיתה לו נפשו לשלל עי״ש, וע״כ אמרי׳ דהתורה מצילתו מזה, בכדי שלא יענש ביסורין, משא״כ מחטא שאין עליו שום עונש וכמו שיבואר בדברינו למטה אין התורה מגינה

עליו בזה כלל, עתה נבא לבאר הך סוגי' דפ"ק דשבת הנ"ל במ"ש שלא יקרא לאור הנר שלא יטה והוכחנו מזה למעלה דהתורה אינה מגלה מחטא בשוגג וכנ"ל אמנם כבר הוכחנו דאינו כן דאם מגלת ממזיד כ"ש דמגלת משוגג כנ"ל ולפי"ז צריך ליישב הך דשבת הנ"ל. והנה מהך עובדא דרי' בן אלישע שם שקרא והיטה לחד לישנא לק"מ דמאחר שכבר גזרו חז"ל שלא יקרא בשבת לאור הנר, והוא עבר ע"ז אין תורה כזו מגלת אחר שהי' באיסור, אולם עיקר הקושי' היא על עיקר תקחז"ל במה שאסרו הלימוד בשבת לאור הנר דשמא יטה, ואיך נחוש לזה, אחר שהתורה מגלת אפי' מחטא אחר בעידנא דעסיק בה מכ"ש שלא יבא לידי חטא ע"י לימוד התורה, אולם נראה, דעיקר תקחז"ל לא הי' רק בשארי דברים הצריכים עיון לאור הנר, מעניני הרשות כמו להבחין בין בגדיו לבגדי חבירו וכדומה.

ובזה שפיר איכא למיחש שמא יטה, רק שראו חז"ל שאם יאסרו שארי דברים ויתירו הלימוד לאור הנר לא תקובל גזירתם, ואי לא הא לא קיימא הא ע"כ ראו לגזור דרך כלל לאסור כל דבר הצריך עיון לאור הנר וממילא נאסר ג"כ לימוד התורה הגם דבזה ליכא חשש דשמא יטה וכנ"ל וכולי חדא גזירה היא וכה"ג אמרי' ריש ביצה דגזרו חז"ל על פירות הנושרין מגזירה דשמא יעלה ויתלוש ועפי"ז נאסרה גם ביצה שנולדה ביו"ט הגם דכאן ליכא חשש זה עכ"ז היא בכלל הך גזירה דפירות הנושרין וכולי חדא גזירה היא וכן אמרו שם לענין משקין שזבו עי"ש, ועי' בפי' המשנה להר"מ רפ"ד דשבת, שביאר ענין זה דכולי חדא גזירה היא דר"ל כי מי שגזר זאת הגזירה ראה שלא תתקיים זאת הגזירה אלא בגזירה אחרת תחזק אותה ותסמוך אותה ולפיכך גזר ב' הגזירות יחד עי"ש, וכמו כן אמרו בשבת ד' י"ד א' שגזרו טומאה על טהור שנפלו על ראשו ורובו ג' לוגין מים שאובין הגם דליכא טעם לטמאו בזה, משום דאי לא הא לא קיימא הך גזירה דהבא ראשו ורובו במים שאובין אחר טבילתו דשם איכא טעמא לטמאו כמו"ש בש"ס שם. וע"כ גזרו דרך כלל לטמא כל מי שבאו עליו מים שאובין עי"ש, וכמו כן נאמר כאן דמפאת שראו חז"ל לאסור בשבת דברים הצריכין עיון לאור הנר מדברי הרשות. גזרו ג"כ לאסור אפי' הלימוד לאור הנר, בכדי שתקובל גזירתם דאי לא הא לא קיימא הא.

ואי"ל להקשות לפי"ז מ"ט חשבו הך דאין פולין ואין קורין לאור הנר לב' גזירות והרי לפי האמור כולי חדא גזירה הוא כנ"ל הא לק"מ, דכמו כן חשבו הבא ראשו ורובו במים שאובין, וטהור שנפלו על ראשו ורובו ג' לוגין מ"ש לב' גזירות כמבואר בפי' המשנה להר"מ שם ובפי' הרע"ב והגם דכולי חדא גזירה היא ומשום דאי לא הא לא קיימא הא

כמו״ש בהדי׳ בש״ס ועכ״ז חשבי׳ להו לב׳ גזירות וכמו כן נאמר אנן בהך דאין פולין ואין קורין דעיקר מה שאסרו הקריאה הוא משום דאי לא הא לא קיימא הא ועכ״ז חשבי׳ להו לב׳ גזירות וא״ש. ומדברי הר״מ בפ״ה מ״ה שבת יש לה״ר לדברינו הנ״ל דהם בהלכה ב׳ כתב בסתימות דרך כלל, דדבר הצריך דקדוק בראייתו אסור לאור הנר שמא יטה ואח״ז מהלכה י״ד ואילך חזר וביאר הדבר דרך פרט מה שאסור לעשות לאור הנר עי״ש, כל מעיין היטב יראה שזה מבואר כדברינו הנ״ל. ואחר שבארנו כ״ז. עתה נבא לבאר הך סוגי׳ דסוטה הנ״ל, וליישב כל הקושי׳ שהקשינו למעלה בסוגי׳ הנ״ל.

והנה נאמר דהא ודאי דהס״ד דמקשה על מתני׳ מברייתא דרמבי׳ לא הקשה ממ״ש ברישא דאינה מגינה אלא לפי שעה, דמזה אין קושי׳ וכמו״ש למעלה בקושי׳ ב׳ אולם עיקר קושייתו היא מהמשל שהביא רמבי׳ דמשמע מזה דמצוה אינה מגינה רק בעידנא דעסיק בה ולפי״ז בע״כ צ״ל דמ״ש ברישא דמגינא לפי שעה היינו בעידנא דעסיק בה לבד וגם בזה אינה מצלת רק ממקצת פורעניות ולא מכלן וכמו״ש בקושי׳ א׳ [וי״ל לדעת המקשי׳ דס״ל דאינו ניצול רק שלא יכשל הוא בעצמו באיזה דבר רע דומי׳ דקוצים וברקנים, אבל אם באו עליו אחרים לעשות לו רע דומי׳ דחי׳ רעה ולסטין אינו ניצול מהם ועי׳] והשיב ע״ז רב יוסף דלעולם לענין הגנה מפורעניות אין חילוק בין בעידנא דעסיק בה לעידנא דלא עסיק בה דלעולם מגינה מפורעניות והמשל של רמבי׳ לא איירי כלל לענין הגנה מפורעניות, רק הוא ענין אחר, ואיירי לענין הצלה מחטא. דאינה מצלת מחטא רק בעידנא דעסיק בה דומי׳ דאבוקה דאינה מצלת רק בעת שהאבוקה בידו ותורה מצלת אפי׳ בעידנא דלא עסיק בה ומשמע לי׳ לרב יוסף הכי מדמדמי לי׳ לאור היום שאינו מחזיק האור בידו כמו האבוקה, וע״כ אמר דמצלת אפי׳ בעידנא דלא עסיק בה. ומה שחילק במשל בין קוצים וברקנים, לחי׳ רעה ולסטים הוא ג״כ לענין הצלה מחטא. ודימה מה שנכשל אדם בחטא בשוגג לקוצים וברקנים שהוא נכשל בהם מעצמו, ומה שאדם חוטא במזיד ע״י הסתת היצר, דימה לחי׳ רעה ולסטים וכמו״ש מהרש״א בח״א שם וזהו אמרו דמצוה אינה מצלת רק מחטא שוגג שלא יבא תקלה לידו. אבל מהסתת היצר אינה מצלת אותו וכבר אפשר שיפול ברשת יצרו לחטא במזיד. דומי׳ דעברו רוב שנותיו או מזכה את הרבים וכמו״ש למעלה, אבל תורה מצלת מהסתת היצר שלא יסיתנו לחטא במזיד. ולפי״ז יש ב׳ חילוקין בין תורה למצוה לענין הצלה מחטא, דמצוה אינה מצלת רק בעידנא דעסוק בה וגם זה אינו מצלת רק שלא יכשל בשוגג אבל לא ממזיד ותורה מצלת אפי׳ בעידנא דלא עסיק בה וגם אפי׳ ממזיד וכנ״ל. אולם

ר״י לא הזכיר רק חילוק זה בין בעידנא דעסיק ללא עסיק משום שלא בא רק ליישב קושי׳ המקשה שהוכיח מהמשל דמצוה לא מגנא רק בעידנא דעסיק בה כנ״ל וע״ז תי׳ לו ר״י דחילוק זה דבעי׳ בעידנא דעסיק במצוה, לא נאמר רק לענין הצלה מחטא וכנ״ל אבל לענין הגנה מפורעניות בזה אמר רמ״בי ברישא דברייתא דמצוה מגינה לפי שעה ואפי׳ בעידנא דלא עסיק בה וכנ״ל.

ולפי״ז גם בענין הגנה מפורעניות יש חילוק בין תורה למצוה. וכמו״ש רמב״י ברישא דברייתא דמצוה אינה מגינה אלא לפי שעה ותורה מגינה לעולם רק דבזה שוה מצוה לתורה דמגינה אפי׳ בעידנא דלא עסיק בה, משא״כ לענין הצלה מחטא אין מצוה מצלת כ״א בעידנא דעסיק בה לבד וכמו״ש במשל וכנ״ל. (ושוב לק״מ קושי׳ א׳ וב׳ הנ״ל] וע״ז הקשה רבא מדו״א דעסקי בתורה אמאי לא הגינה עליהם והא ודאי דזה ידע רבא דהך דדו״א הוא משום שלא הי״ל י״ש כלל וטינא הי׳ בלבם כמו״ש בחגיגה אולם היא גופא קשה לרבא, כיון דאזרי׳ דתורה מצלא מיצה״ר אפי׳ בעידנא דלא עסיק בה ומשמרתו מן החטא אפי׳ ממזיד ככ״ל א״כ מ״ט לא הצילה התורה לדו״א שלא יכשלו בעצת יצרם, ושיהיה להם יראת שמים ואטו יראה מילתא זוטרתא היא [ושוב ל״ק קושי׳ ג׳ הנ״ל] וע״כ אמר רבא דבזה שוה תורה למצוה דאינה מצלת מיצה״ר רק בעידנא דעסיק בה, והגם

שדימה במשל המצוה לאבוקה והתורה לאור היום, ס״ל לרבא דאין הכוונה בזה לחלק בין עידנא דעסיק לעידנא דלא עסיק, דגם אור היום מיקרי בידו שהאור לפניו הוא, והוא הולך בו, רק עיקר הכוונה היא לחלק בין קוצים וברקנים לחיות ולסטים דמצוה אינה מצלת רק משוגג ולא מזיד ותורה מצלת אף ממזיד וכמו״ש למעלה. אבל בשניהם בעי׳ עידנא דעסיק בה דוקא, וע״כ התחיל רבא מתורה [היפך דברי ר״י שהתחיל ממצוה] דאיירי מהצלת מזיד וע״ז דתורה מצלת ממזיד ומצוה אינה מצלת אבל משוגג גם לרבא אפי׳ מצוה מצלת וכמו״ש בברייתא דמצלת מקוצים וברקנים והרי כאן איירי לענין הצלה מחטא, אולם רבא לא בא רק לבאר החילוק שבין תורה למצוה לענין הצלת מזיד.

ומעתה שוב ל״ק מדו״א דכיון דגם תורה אינה מצלת רק בעידנא דעסיק בה, לפי״ז בדו״א בעידנא דלא עסקי בתורה נתפתו לעצת יצרם הרע ונפלו בפח רשתו, עד שפרקו מעליהם יראת שמים, ושוב אח״כ גם כשלמדו תורה לא הי׳ לש״ש כ״א לקנטר וכדומה. ושוב לא הי׳ כח בתורה כזו להגין עליהם וכמו״ש בחגיגה, וע״כ נטרדו מן העוה״ז ועוה״ב, [ושוב לק״מ קושי׳ ד׳ ה׳ וא״ו הנ״ל] ׳ ומעתה תו ל״ק ג״כ קושי׳ ז״ין, דר״י ורבא לא איירי רק לענין הצלה מחטא דבזה איירי במשל שהביא בברייתא, אבל לענין הגנה מפורעניות כבר מבואר הוא ברישא

דברייתא דמצוה מגינה לפי שעה ותורה מגינה לעולם ולא חדשו בזה ר״י ורבא מאומה, וגם המקשין לא הקשה כלל מהך רישא כמו״ש למעלה רק עיקר קושי׳ הי׳ מהמשל שסבר דגם המשל איירי לענין הגנה מפורעניות, וע״ז באו ר״י ורבא לפרש דהמשל לא איירי רק לענין הצלה מחטא וכנ״ל, אבל לענין הגנה מפורעניות נשאר הדבר כמו״ש ברישא דברייתא דמצוה מגינה לפי שעה ותורה מגינה לעולם כנ״ל, ומעתה ממילא מבואר דגם קושי׳ הי״ת לק״מ, וכמו כן קושי׳ טי״ת ג״כ לק״מ, דהגם דמצוה מגינה אפי׳ בעידנא דלא עסיק בה אמנם הינה מגינה רק לפי שעה כמו״ש בברייתא וא״כ שפיר י״ל דעבירה מכבה מצוה גם בעוה״ז, וכן במתני׳ שם בד׳ כ׳ א׳ ל״א רק שיש זכות תולה ג׳ שנים ולא יותר ולהני תנאי דברייתא שם בע״ב הינה מגינה רק זמן מועט כמבואר למעיין שם, ואין צורך לדחוק דמ״ש עבירה מכבה מצוה הוא לע״ל דוקא וכאמור משא״כ תורה אמר בברייתא דמגינה לעולם בין בעוה״ז בין בעולם הבא וכדדריש לה בברייתא מקרא דבהתהלכך כו׳ בשכבך כו׳, ומעתה תו לא קשה ג״כ קושי׳ יו״ד, דהנה לפי מה דמסקי׳ בש״ס דסוטה הנ״ל ולפי מה שבארתי למעלה איירי הך ברייתא דרמב״י בתרי ענינים ברישא איירי לענין הגנה מפורעניות ובסיפא איירי בהצלה מחטא וכנ״ל ולכאורה ראוי לשים לב ע״ז ליזה. זה חבר התנא ב׳ הענינים הנ״ל ועשאן כאלו הם ענין אחד והו״ל להתנא לומר ועוד או דבר אחר, קודם אומרו הא׳ קרא דבהתהלכך כו׳ והמשל שהביא ע״ז, שהרי הוא ענין אחר דעד הא׳ קרא איירי מהגנה מפורעניות ומה״ק ואילך איירי לענין הצלה מחטא וכנ״ל. אמנם נראה דהגם דלפי הנראה הם ב׳ ענינים נפרדים, לפי האמת הכל סובב אל מקום אחד והוא הדבר אשר דברתי למעלה דמה שהתורה מצלתו מחטא, הוא ג״כ מה״ט דמפאת שהתורה מגינה עליו לעולם מפורעניות, ואם יחטא בע״כ יצטרך לקבל איזה עונש, וע״כ התורה מצלתו ג״כ מלבא לידי חטא בכדי שלא יבא לידי פורעניות. וכ״א בקידושין פ״א א׳ דמכרזי ברקיעא הזהרו בר״ת ותורתו כו׳ הזהרו בר״ע ותורתו כו׳ עי״ש ועי׳ רש״א בח״א שם דהוא משום דתורה מגינה ומצלא עי״ש. אבל מחטא שאין עליו שום עונש בזה, אין התורה מצלתו כלל, מאחר דעיקר הצלת התורה מחטא, הוא בכדי שלא יבא לידי פורעניות ח״ו וכנ״ל, ומעתה תו לק״מ מהך דרחב״א בקידושין דהא במעשה לא חטא כלל, רק במחשבה חטא וכבר ידוע דמחשבה רעה אין הקב״ה מצרפה למעשה וא״כ אין עליו שום עונש כלל, ומ״ש בקידושין שם דמ״מ צריך כפרה הוא בכדי שישוב אל מדרגתו הראשונה להיות מגינה עליו כי שם מדקדקים אף על דיקדוק קל, וכמו״ש וסביביו נשערה מאד אבל עונש ופורעניות אין עליו כלל מהעת

כזה, דהא בהדי' אמרו דמחשבה רעה אינו מצרפה למעשה כנ"ל וע"כ מחטא כזה אין התורה מצילתו כלל. הא חדא ועוד קאמינא, דכבר אפשר דבהך דרתב"א הי' רצון הש"ת דוקא שיבא אל אשתו, וכדאשכחינן ביהודה שילתה ב"ק ואמרה ממני הי' הדברים, ואמרו במדרש שנשלח לו מלאך הממונה על התאוה עי"ש [וכ"א בישי אבי דוד] וע"כ לא הצילתו התורה מענין כזה, וא"ש הכל על נכון בס"ד.

היוצא לנו מסוגי' זו לענין הצלי' מחטא בעידנא דלא עסיק בתור' ובמצות שניהם אינן מצילין אותו מן החטא, ובעידנא דעסיק בהן יש חילוק בין תור' למצוה, דתור' מצילתו גם מחטא מזיד, שאין היצר הרע יכול להסיתו לחטא בעידנא דעסיק בתור' וכמו"ש בקידושי' למ"ד ב' בראתי יצה"ר בראתי תור' תבלין אם אתם עוסקים בתורה אין אתם נמסרים בידו, וכ"א שם אם פגע בך מנוול זה משכהו לביהמ"ד אם אבן הוא נימוח כו' אולם בעידנא דעסיק במצוה אין המצוה מצילתו מחטא מזיד ע"י הסתת היצר, אך בזאת גם המצוה מצילתו בעידנא דעסיק בה שלא יארע תקלה ע"י ושלא יחטא בשוגג וכמו שנתבאר לעיל בסוגי' דסוטה הנ"ל, ואי"ל לפי"ז א"כ מ"ט גזרו חז"ל בשופר ולולב ומגיל' שלא יעב' אותן בשבת שמא יעבירנו ד"א ברה"ר, והרי מחטא שוגג גם מצוה מצלת שלא יכשל בזה בעידנא דעסק בה, הא לק"מ דשם עיקר המצו' היא התקיע' בשופר או הנענוע בלולב או הקריאה במגיל' וההליכ' אצל הבקי ללמוד איכ' גוף המצו', ודומי למ"ש הנמק"י בפ"ב דב"מ שם בשם הר"ן ומינאם (והבאתיו למעלה) לענין השבת אבידה דההליכ' לביה"ק אינה גוף המצו' רק הכשר מצוה עי"ש, והכשר מצוה אינ' מצילתו מחטא אבל בעוסקו בגוף המצוה מצילתו מחטא שוגג וכנ"ל, עתה הבא נבא ליישב המאמרים שהצגנו למעל'.

ונתחיל בדברי התדב"א סוף כדה, והנה הא ודאי דכל הני דברים דחשבי' ריש פיאה אדם אוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן לעוה"ב גם אם הוא שקול מכריעין וכמו"ש בספ"ק דקידושין, אך מ"מ לא נוכל לומר שהוא מובטח שיהי' כן, דידוע מ"ש חז"ל ריש ברכות ד', א' ביעקב ודוד שהגם שהי"ל הבטחות טובות, עכ"ז הי' מתיראין שמא יגרום החטא עי"ש, לזה אמר תדב"א דבפרט זה דשונה הלכות נוכל לומר שהוא מובטח שהוא בן עולם הבא, דתורי' מצלת מן החטא הן מחטא שוגג הן מחטא מזיד וכנ"ל. ותו ליכא למיחש שמא יגרום החטא (ערא"ש פ"ק דב"ב דין כ"ו ובטוש"ע יו"ד סי' רמ"ג עי"ש) וע"כ נוכל לומר שהוא מובטח שהוא בן עוה"ב וא"ש, ועתה א"ש ג"כ הך סוגי' דב"מ ס"פ א"נ הנ"ל, דלזה ליכא למיחש שמא ישכח ר"א את כל ענין ההלוא' ע"י טרדתו בגירסי' ויטעין לב"ד"ס דהא ודאי ליתא, דמאחר דאמרי'

דהתורה מצלת שלא יבא האדם לידי חטא ממקום אחר, מכ"ש דליכא למיחש שיבא האדם לידי חטא ע"י לימוד התורה, והוא שע"י לימודו ישכח מה שלוה מאחרים, ויחזיק בידו ממון אחרים, והם גזל בידו. אמנם להא איכא למיחש שמא ע"י טרדתו בגירסי' ישכח ויטעון א"י, וזה ידוע דאפי' טוען א"י אם הלויתני חייב לצאת י"ש, וא"כ בלי ספק יסלק לו ר"א בכדי לצ"ש ושוב לא יהי' לר"א שום עון בזה. וממילא דגם רבינא לא יעבור אלאו דלפני עור כו' מאחר דר"א סלק לו המגיע לו וע"כ ל"א רבינא שם רק הטעם דיגרום קללה לעצמו, שאחרים יחשדוהו שלקח שלא כדת וא"ש, והשתא א"ש ג"כ הא דס"פ מי שהוציאוהו דהנה לכאורה יש לעיין בהך עובדא דנקטי' דמסכתי' שמעתא ונפיק חוץ לתחום, ואיך אפשר שיארע דבר זה. השתא ומה התורה מצלת שלא תבא לאדם תקלה מצד אחר בעת עסקו בה מכ"ש שתשמרנו התורה שלא יבא לאדם תקלה על ידה, וא"ל דאינה משמרתו רק מעבירות דאורייתא וע"ת הוא מדרבנן הא ליתא, וכמבואר להדיא בחולין ה' ב' דגם באיסורי דרבנן אמרי' שם דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י ע"ש, וכבר כתבנו למעלה דכ"ש הוא שלא יבא לאדם תקלה בעת עסקו בתורת ד' אפי' מצד אחר כנ"ל וק"ו בן בנו של ק"ו שא"א שיבא לאדם תקלה בעת למדו בתורת ד' ע"י לימוד התורה עצמו הא ודאי ליתא.

אמנם מה שצריך לומר ביסוד דבר זה הוא עפ"י מ"ש למעלה שאין התורה מצלת רק מחטא שאפשר שיענש ע"ז, אבל אם לא יהי' לו שום עונש ע"ז וכעובדא דרחב"א סוף קידושי' שלא פעל שום עון במעש' רק במחשב' זה אפשר שיוכשל גם בעת עסקו בתורה וכמו"ש למעל', ומעתה י"ל דהך עובדא דנקטי' הי' ג"כ על אופן זה, והוא שאחר שיצא חוץ לתחום מצא שם איזה ענין נצרך, מה שהי' מותר לו אפי' לכתחילה לצאת חוץ לתחום בשביל זה וכדאשכחן בכ"ד שהתירו חז"ל לצאת חוץ לתחום, דלפ"ז לא פעל שום עון במעש' רק במחשב', וה"ז דומה ממש לעובדא דרחב"א הנ"ל, ומעתה א"ש דברי הרי"ף והרא"ש ז"ל, דדוקא התם פסק לו ר"נ כר"א, משום דלא עבד איסורא, אבל היכי דעביד איסורא קנסי' לי' אפי' יצא שלא לדעת וכמו שחילק הר"ן בכעין זה בפ"ק דשבת לענין רדית הפת בשכח פת בתנור עי"ש וא"ל מאחר דבאמת הי' יציאתו לדבר מצוה, א"כ קשה למה זה שאל ר"ה אם הלכה כר"א והלא ביצא לדבר מצוה גם רבנן מודו לר"א וכדאמרינן שם בד' מ"ה א', הא ליתא דשם יצא לכתחילה לדבר מצוה ואיכא טעמא דא"כ נמצאת מכשילן לע"ל, וכמו"ש בספ"ק דר"ה כ"א ב' במתני' שם, ועי"ש בד' כ"ג ב' בתוס' שם ד"ה שיהי' כו' משא"כ הכא מתחילה יציאתו לא הי' ע"ד זה, ויצא באיסור רק שבבואו לשם מצא שם דבר

מצוה, וכמו״ש למעלה ועי״כ הוצרך לומר דפסק לו כר״א וא״ש ודו״ק.

ועתה א״ש נ״כ דברי הר״מ דפ״ג מ״ה תו״מ שהתחלנו בו למעלה, דהנה הטור בסי׳ תל״א הביא דברי הר״י שכתב דאם התחיל ללמוד א״צ להפסיק, והטור חלק עליו וכתב דכיון שהטעם הוא שמא ישכח מלבדוק אפי׳ התחיל פוסק, והנה לפי המבואר למעלה הדבר מוכרע כדעת הר״י דהא ליכא למימר דטעמא דאבוי הוא דשמא ישכח מלבדוק וכמ״ש הטור, דכבר כתבנו דזה אי אפשר שיבא לאדם איזה תקלה ע״י לימוד תורה אפי׳ באיסור דרבנן וכנ״ל, ובאמת לא נזכר בדברי אביי כלל שהחשש לשמא ישכח מלבדוק רק אמר דילמא אתא לאמשוכי כו׳ וכוונתו בזה, דכיון דקיי״ל דבדרבנן אם התחיל אינו פוסק, ע״כ אסר הלימוד הגם שלדעתו לא יומשך הלימוד רק משך זמן מועט, עכ״ז אחר שאין קץ לדברי תורתינו, ע״כ חיישי׳ שמא בתוך לימודו יתחדש לו איזה עיון ויומשך הלימוד זמן רב ויִמנע מלבדוק עפ״י הדין, כי בדרבנן א״צ להפסיק כנ״ל, אך לפי״ז יקשה הא קיי״ל דגם בדרבנן היכי דליכא שהות פוסק וא״כ בע״כ יצטרך להפסיק מלמודו לכל הפחות בסוף הלילה. ולבדוק וכיון דלשמא ישכח ע״י לימודו לא חיישי׳ תו ליכא למיחש למידי, וא״כ יקשה למה אסר אביי הלימוד, אולם זהו הדבר שהוקשה להר״מ ז״ל, וע״כ כתב דהחשש שמא ימשך וימנע מבד״ח בתחילת זמנה הוא מיד בכניסת הלילה דעיקר זמנו הוא מיד וכמו״ש למעלה בשם הראב״ד ואם יתחיל ללמוד לא יצטרך לפסוק מלימודו, מאחר דאיכא שהות כל הלילה, וימנע מבד״ח בתחלת זמנה. וע״כ אסר אביי הלימוד בעת הזאת אך אם הדבר כן. א״כ בע״כ צ״ל דאביי אסר הלימוד חצי שעה קודם זמנה דליכא למימר דאביי לא אסר רק בהגיע זמן בד״ח כמו בק״ש, דא״כ יקשה למה אמר אביי דילמא אתא לאימשוכי, והרי בהגיע זמן בד״ח מיד צריך הוא לבדוק ואם יתחיל ללמוד אז בודאי ימנע מלבדוק בתחלת זמנו, ולמה אמר לשון דילמא כו׳ א״ו דאביי אסר הלימוד חצי שעה קודם, ומטעם דהגם דלפי דעתו לא יומשך הלימוד יותר מח״ש, חיישי׳ שמא יראה איזה חידוש בלמודו ויומשך הלימוד גם בלילה ולא יצטרך לפסוק אז כנ״ל וימנע מבד״ח בתחלת זמנה כנ״ל.

ומעתה א״ש נ״כ מה שלא אסרו בק״ש הלמוד ח״ש קודם, דבשלמא בד״ח דאינו רק מדרבן, וא״צ להפסיק בדאיכא שהות ע״כ שפיר איכא למיחש דילמא אתא לאימשוכי וימנע מבד״ח בתחלת זמנה משא״כ בק״ש שהוא מה״ת וצריך להפסיק אפי׳ בדאיכא שהות ע״כ אין לאסור הלמוד רק בהגיע זמנה ומשום דאז חל עליו חובת ק״ש וצריך לקרות ק״ש מיד בהגיע זמנה משא״כ חצי שעה קודם אין טעם לאסור, דלשמא ישכח ל״ח כנ״ל ולשיוא יומשך נ״כ ליכא למיחש דמ״מ יצטרך

להפסיק מיד בהגיע זמנה מאחר שהוי' מ"ע דאורייתא וכנ"ל וא"ש הכל על נכון בס"ד. והנה זה ידוע דאיכא פלוגתא בזה אי ק"ש דאורייתא או דרבנן והפוסקי' הוכיחו דק"ש דאורייתא משמעתא קמייתא דברכות דאמרי' תנא היכי קאי דתנא מאימתי. ומשני דתנא אקרא קאי ובשכבך ובקומך כו' מוכח מזה דק"ש מה"ת עי' פר"ח סי' ס"ז.

עתה נסיים הסדרן. תנדב"א כל השונה הלכות כו' וקשה למה לא תנא אינך דברים דתנינן בריש פיאה דדמי לזה, וצ"ל דמובטח הוא רק בתורה משום דמגלי', מחטא כנ"ל. וקשה לזה למה אסרו הלימוד קודם בד"ה, וצ"ל דלא"ה לשמא ישכח רק לשמא ימשך, ולפי"ז צ"ל דאסר אביי ה"ש קודם כנ"ל. ויקשה לפי"ז מ"ש מק"ש דלא אסרו ה"ש קודם, לזה נתחיל מאימתי כו' וקשה תנא היכי קאי כו' וצ"ל דקאי אקרא כו' ומוכח דק"ש דאורייתא ולפי"ז צריך להפסיק מיד בהגיע זמנה וע"כ לא נאסר הלימוד שם ה"ש קודם. ומשום דליכא למיחש למידי וכנ"ל.

עתה נבא ליישב מה שהקשינו למעלה דדילמא טעמו דרבא בסוף בכורות משום דאין שלד"ע וכנ"ל בארוך. ולפי מ"ש למעלה בביאור הסוגי' דסוטה דגם מצוה בעידנא דעסיק בה מגלת מחטא שוגג, רק שאינה מגלת ממזיד וכנ"ל בארוך א"כ תו ליכא למימר דגם בקרא לי"א עשירי איכא לאו דלא ימירנו דא"כ לא משכחת לה כלל דין זה דקרא לי"א יו"ד לא"ד בנזיר ל"ב א' דטעותו ולא כוונתו, דאיך יבא תקלה לידו לעבור על איסור לאו בעת עוסקו במצות ד' והרי בעידנא דעסיק בה מגלת מחטא שוגג וכנ"ל והגם דאם לא הי' עשרים טלאים בדיר, כבר נגמר מצותו כשיצא היו"ד' והנותרים מצטרפין לגורן אחר' וא"כ כשקרא א"כ לי"א יו"ד י"ל דזה מיקרי עידנא דלא עסיק בה הא ליתא'. דמאחר דקי"ל דכל שלא נעקר שם עשירי אין י"א קדוש, רק בקרא ליו"ד ט"ת ולי"א יו"ד אז י"א קדוש וכדתנן סוף בכורות. ולפי"ז הרי התחיל לטעות בעת שמנה העשירי שהי' עסוק אז בעיקר גמר המצוה' ועי"ז נגמרה התקלה וקרא לי"א יו"ד, ובעידנא דעסיק בה הא אמרי' שהמצוה מצילתו שלא יבא לידי תקלה מחטא בשוגג כנ"ל. א"ו דאין בזה איסור להמיר כ"א תמורת גופו אבל תמירת שמו לא אסר הכתוב כלל' ומעתה בע"כ צ"ל דטעמא דרבא בסוף בכורות משום דס"ל דמצות צ"כ והכל כמבואר למעלה בהדרן ב' הנ"ל' ונשלמו כל ההדרן מסדר קדשים עם ההדרן ממ"ס נדה בס"ד.

סליק

מענין לענין באותו ענין' אמרתי לבאר מה שראיתי בנו"ב מה"ת חאו"ח סי' נ"ד שהביא בשם הגאון מוהר"י ברלין שתמה על הר"מ שהשמיט הא דינא דר' אמי בפסחים ח"ת ב' דמי שאי"ל קרקע אינו עולה לרגל' והרי לא מצינו חולק

ע״ז. והנו״ב השיב דהך דרשא דר׳ אמי אינו רק לר״א דס״ל שלוחי מצוה אינן ניזוקי׳ אף בחזירתן ואייתיר לי׳ קרא דלא יחמוד כו׳ לכדר״א אבל לרב שם דאמר בחזרה לא ידענא לדידי׳ לא מייתר קרא דלא יחמוד כו׳ וא״כ פליג רב אדר״א עי״ש, וכ״כ בגל״ח שם לפסחים ואין זה מעלה ארוכה ביסוד דברי הר״מ חדא דאפ״ת דרב פליג, הנה בירו׳ פ״ג דפיאה מבואר דריב״ל ור׳ יוחנן ס״ל כר׳ אמי וכבר ידוע דרב ורי׳ הלכה כרי׳ וכ״ש דריב״ל נ״כ ס״ל הכי ותו דבכ״ד בש״ס פרכי׳ מהך דר׳ אלעזר דאמר שלוחי מצוה אינן ניזוקין אף בחזירתן משמע דהלכה פסיקה היא, ובאמת נראה דגם רב לא פליג ע״ז ומ״ש רב בפסחים שם בחזרה לא ידענא כוונה אחרת יש בזה וכמו״ש בס״ד.

הנה כבר בארנו מ״ש בסוגי׳ דסוטה הנ״ל דתורה בעידנא דעסיק בה מגנא ומצלא. בעידנא דלא עסיק בה אגוני מגנא אצולי לא מצלי עי״ש, ובקידושין ל״ט ב׳ אמרי׳ ודילמא מהרהר בע״ז הי׳ כו׳ ומשני מ״ט לא אגין מצוה עלי׳ דלא ליתי לידי הרהור כו׳ עי״ש, והנה הני בר בי רב בהליכתן לביהמ״ד ללמוד מקרי עידנא דעסיק בה שהרי הולך ללמוד, וכיון דתורה בעידנא דעסיק בה אצולי מצלא נ״כ כנ״ל ע״כ אמר רב יוחנן עלי ועל נוארי דודאי תגין התורה עליהם, משא״כ בחזירתן מיקרי עידנא דלא עסיק בה שהרי הולכין לביתן מעתה בדידהו הדבר תלוי אם לא יהרהרו בדבר עבירה יהי׳ נשמרים גם בחזרתן אולם [אם] יהרהרו בע״ז וכדומה כבר אפשר שיהי׳ נזוקין וכדאמרי׳ בקידושין וזהו שאמר רב לא ידענא, כי בחזרה הדבר מסור בידן אך כ״ז בתורה, אמנם במצוה אין חילוק בין עידנא דעסיק בה ללא עסיק דלעולם לא מצלי כנ״ל וע״כ אר״א בשלוחי מצוה דאין חילוק בהן בין הליכה לחזרה דאם לא יחטאו גם בחזרה יהי׳ נשמרים ואם יחטאו גם בהליכה אינן נשמרים, ולפי״ז הק׳ דלא יחמוד כו׳ דאיירי במצות ראיה גם לרב אין חילוק בזה בין הליכה לחזרה ואייתור גם לדידי׳ הק׳ דלא יחמוד כו׳ לדרשא דר׳ אמי ואין כאן מחלוקת כלל והדר״ק מהרי״ב לדוכתי׳ על הר״מ הנ״ל.

אמנם מה שנראה ביסוד דברי הר״מ, הנה בנו״ב שם כתב דלמ״ד קנין פירות לאו כקנין הגוף א״כ איך משכחת לה גר שיהי׳ לו קרקע, ובהקהל כתיב והדי׳ וגרך ובע״כ צ״ל דהאי מ״ד פליג על ר׳ אמי ובזה ודחה זה דמשכחת לה שנשא הגר בת ישראל שהי״ל קרקע והולידה בן ומתה האם וירשה בנה מה״ת למ״ד ירושת הבעל דרבנן, ואח״כ מת הבן וירש אותו אביו הגר ע״ש דבריו אמנם נראה דאכתי יקשה כנ״ל על אביו עבד ואביו ב״ח דאמר רבינא בחגיגה ד׳ א׳ דאיצטרך קרא למעוטי עי״ש, והא למ״ל קרא והרי לא משכחת בהני עבד כו׳ שיהי׳ לו קרקע וכמו״ש בגיטין מ״ג

א׳ דא״ל יורשין כלל עי״ש ועי׳ ר״מ בפ״ד מ״ה אישות הלכה י״ז עי״ש ודו״ק, א״ו דרבינא פליג אדרי׳ אמי, והלכה כרבינא דבתראי הוי וא״ש דברי הר״מ ז״ל.

הדרן על התורה

היד החזקה כו׳ פי׳ ששבר את הלוחות, ויש במדרש שע׳ זקנים ויב״כ אחזו בידיו של מרע״ה למנעו מזה, ונגבר עליהם, הוי היד החזקה, ולכאורה יש לתמוה בממ״נ אם זה ששבר את הלוחו׳ תקן בזה שיוחשב כאילו לא קבלו ישראל את התורה עדיין, א״כ למה זה דן את החוטאים במיתה כמבואר בפרשה שם, וא״ל דגם ב״נ מצווין על ע״ז. ודנם מדין ב״נ, א״כ אין כאן שום חילוק בין עדים והתראה לאין עדים והתראה כמבואר בסנהדרי׳ פ״ז ד׳ נ״ז ב׳ ושם בפרשה מבואר שהי׳ כמה דינים בזה בין מי שהי׳ לו עדים והתראה ובין מי שלא הי״ל עדים והתראה וכ״ה בש״ס יומא פ״ר ד׳ ס״ו ב׳, ותו י״ל לפי מה שאמרו בשבת פ״ט ד׳ פ״ח א׳ שכפה עליהם הר כגיגית׳ אמר רא״ב״י מכאן מודעא רבה לאורייתא כו׳ א״כ לא הוצרך לשבר את הלוחות, ובלא״ה אין כאן עונש עליהם מיאחר שקבלו בע״כ, הן אמת כי שם הש״ס תמוה וכבר עמד הרשב״א בעי״ עי״ז דא״כ למה נענשו עד שקבלו בימי אחשורוש. וגם צריך להבין למה זה קבלו ברצון בימי אחשורוש, וכי לא עשה להם הקב״ה נסים גדולים עד הזמן ההוא, ואולם הנראה בזה דהנה כבר עמדו רבים על המודעא הזאת מה זו מודעא, לפימ״ש בש״ס שם שהתנה הקב״ה מתחלה עם מעשה בראשית, אשר אם יקבלו את התורה מוטב וא״ל אחזיר את העולם לתוהו ובוהו, א״כ מאחר דתחלת הבריאה הי׳ ע״מ כן, אין זה נחשב לאונס ודומה למי שנותן איזה מתנה לחבירו ואומר שאינו נותן רק ע״מ שיעשה עמו איזה פעולה וא״ל לא יתן לו המתנה הזאת האם נאמר שזה נחשב לאונס. ובהדיי מבואר בפוסקים בדיני מודעא דמניעת הטובה לא מיחשב לאונס, ובפרט בענין שאנו עוסקים בו כעת שנאמר בו, מי הקדימני כו׳ ועוד כמה כתובים בדומה לזה, אולם הנכון בזה, הא ודאי אשר קיום העולם הוא בלתי אפשר זולת קבלת התורה, כי עיקר הבריא׳ הוא לשמור מצותיו ית״ש, ולקבל עול מלכותו עלינו, וזולת התורה הוא בלתי אפשר וכמ״ש בקידושין פ״א למ״ד ב׳, בראתי יצה״ר בראתי לו תורה תבלין אם אתם עוסקים בתורי׳ אין אתם נמסרים בידו כו׳ ואם אין אתם עיסקים בתורי׳ אתם נמסרים בידו ואמרו עו״ש אם פגע בך מנוול זה משכיהו לבית״מ

אם אבן הוא נימוח, ואם פטיש מתפוצץ שנא' הלא כה דברי כאש כו', ונראה שזהו תשובת ר"א בגיטין פ"ק ד' ז' ע"א למר עוקבא השכם והערב עליהם לבית המדרש והם כלין מאליהן, והיינו כי הנה כבר הבטיחנו הכתוב ברצות ד' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו, ואם י"ל שונאי' יבחין בעצמו מסתמא אין לבבו שלם עם ד' אלקיו, ויש עליו איזה קטיגורי' למעלה ע"כ א"ל שישכים ויעריב לביהמ"ד לשבור כח היצה"ר שלא ישלוט בו למאומה, כאמרם אם אבן הוא נימוח כנ"ל וממילא יכלו שונאיו ג"כ וכ"כ בתוס' שם ד"ה השכם דהיינו שיעסוק בתורה ובפרט לפי מ"ש בסוטה כ"א א' דתורה' אגוני מגנא אפי' בעידנא דלא עסיק בה עיי"ש. וע"כ גוף ענין קבלת התורה והמצות הא ודאי שקבלו ישראל עליהם ברצון טוב. ומקרא מלא נאמר שענו כלם יחד ויאמרו נעשה ונשמע. אולם ענין הכפי' הי' על ענין אחר. והוא במה שהטעים הית"ש עליהם שיהי' כ"א ערב בעד חבירו. וע"כ אמרו שהעולם נידון אחר רובו. ולענין קיום העולם כבר אמרו ברפ"ק דברכות ו' ע"ב מאי כי זה כל האדם אר"א כל העולם כלו לא נברא אלא בשביל זה. ונאמר צדיק יסוד עולם. הנה מבואר שאפי' בשביל צדיק אחד יכול העולם להתקיים. וא"כ לכאור' קשה למה לא יגינו הצדיקים המועטים על המרובים. אולם זהו הדבר אשר אמרנו למעלה כי מאחר שכל אחד ערב בעד חבירו. וכלל ישראל הם כלם כאיש אחד חבירים. מעתה אם רובן צדיקים הרי רוב זכיות וכן להיפך ח"ו וזהו שלא נתרצו ישראל לזה, כי לפי דעת ב"א נמשך מזה הפסד גדול וכאמור. אולם באמת דעתו ית"ש הוא לטובת כלל האומה הזאת כי באמת אדם יחידי בלתי אפשר שיקיים את כל התורה הזאת בכללי' ובפרטי' וכבר אמר המלך החכם כי אדם אין צדיק בארץ כו' אך דרך כלל כבר אפשר שיקויים כל דברי התורה הזאת. וא"כ הנה אשר במצות ל"ת יכול להיות שיהי' נמשך איזה הפסד מזה וכנ"ל. אולם. במצות עשין נמשך מזה טובה גדולה, כי אם אחד לא יקיים מ"ע זו בשגגה או באונס. וחבירו יעשנה נחשב כאלו קיים גם הוא מ"ע זו, וע"כ מצאנו כתוב בכתבי האריז"ל שאמר שכל א' מישראל בעשותו מצוה אחת ממצות ד' יאמר מקודם שעושה אותה בשם כל ישראל, וכמ"כ אם אחד מישראל אי"ל פנאי לעסוק בתורה מפאת טרדת פרנסתו וכדומה, וחבירו יושב ועוסק בתורה הרי נחשב כאילו גם הוא עוסק בתורה באופן שיקיים בדעתו באמת ובלב שלם מצוה אחת ממצות ד' והיא אזהרת ואהבת לרעך כמוך ויוגמר בדעתו באמת שהוא עם חבירו וכלל האומה הזאת כלם כאיש אחד בלי שום פירוד כלל, ועי"ז ממילא תגין התורה או המצוה שעושה חבירו בעת ההיא עליו שלא יכשל בעצת היצה"ר וכמו"ש בסוטה ד' כ"א דמגנא ומצלי

מיצה"ר עי"ש היטב [וצמ"א האריכתי בענין
הזה באורך] וזהו דתנינן בסוף עוקצין
לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל
כ"א השלום שנאמר ד' עוז לעמו יתן ד'
יברך את עמו בשלום, והכוונה כמו"ש
למעלה דהנה באמת מה שהבטיחנו הבורא
ית"ש כמה ברכות אם נלך בחוקותיו
ונשמור את מצותיו, הוא לכאורה
בלתי אפשר מאחר כי אדם אין צדיק
בארץ כו' שיקיים את כל מצות ד' אולם
ע"י השלום הדבר בקל שיקויים דרך כלל
האומה הזאת כל דברי התורה הזאת,
והנה לפי האמור במצות מעשיות הא
ודאי שיש כאן טובה גדולה במה שכללנו
הית"ש כלנו כאיש אחד, וגם במצות ל"ת
יומשך מזה טובה, והיינו שיהי' לו הגנה
מיצה"ר שלא יכשל במצות ל"ת ע"י עשיית
המצוה או עסק התורה שעושה או
שעוסק חבירו בעת ההיא וככ"ל וביותר
אהשורוש עמדו ישראל ע"ז וע"כ קבלו
אז ברצון. דהנה במגילה ב' א' אמרי'
מפני מה נתחייבו ישראל שבאותו הדור
כלי' מפני שהשתחוו לצלם, ושאלו ע"ז
וכי משא פנים יש בדבר והשיבו הם לא
עשו אלא לפנים כו' עי"ש, והנה לכאורה
יש לעיין מה זו תשובה הם לא עשו אלא
לפנים הא קיי"ל בסנהדרין ע"ד א' דעל
ע"ז וג"ע וש"ד יהרג ואל יעבור, ובשעת
הגזירה אפי' אערקתא דמסאני יהרג ואל
יעבור.

אולם נראה דהנה מבואר בסנהדרין
ס"א ב' דהעובד עכו"ם מאהבה ומיראה
פטור דלא קבלי' באלוה ועתוס' שם
שהקשו מהא דאמרי' לקמן דיהרג ואל
יעבור ותי' דנהי דחייב למסור עצמו
לכתחילה עכ"ז אם לא מסר עצמו אינו
חייב מיתה עי"ש, הנה מבואר דמאחר
שלא השתחוו ישראל לצלם לא עברו כלל
על מצות ל"ת רק שלא קיימו מ"ע דונקדשתי
בתוך ב"י וכדאמרי' בד' ע"ד שם והרי
שם קדשו חנני' מישאל ועזרי' את ד'
ונתקדש שם שמים בפרהסי' כמבואר
בדניאל שם, ומעתה הרי נתקיים גם מצוה
זו בתוך כלל האומה הישראלית ולא עברו
במידי, וע"כ נעשה להם נס [וזולת זה נהי
שלא עברו על ל"ת עכ"ז לא הי' ראוין
שיעשה להם נס כידוע שלזה צריך זכיות
והרבה יש להאריך בזה וד"ל] וכאשר ראו
והבינו הדור ההוא הטובה הזאת ע"כ
הדור וקיבלוה ברצון, שיהי' כל אחד ערב
בעד חבירו ויהי' כלם כאיש א' חבירים
בלי שום פירוד כלל.

הן עתה נבא ליישב כל מה שהקשינו
למעלה והנה המודעא הי' על הערבות
ככ"ל ואין זה ענין לתנאי שהותנה עם
מעשי בראשית שהרי קבלו את התורה
ברצון, ואף אם יהי' אחד שקיים כל דברי
התורה הזאת, יעמוד העולם בשבילו וככ"ל
ומה ששיבר משה את הלוחות הוא לפי
שראה שרובן חטאו בעגל ע"כ ביטל את
הערבות, ודנם לענין זה כאלו עדן לא
קבלו את התורה וע"כ נאמר בכתוב מיד
ששיבר את הלוחות שעמד בשער המחנה
ואמר מי לד' אלי ונתקבצו אליו כל שבט

לוי, ולהחטאים נוה לענוש כפי הדין שהרי גוף ענין התורה קבלו ברצון ככ"ל. ובמה ששבר את הלוחות הראה כי אין שום קיום לקבלת התורה זולת הערבות הנ"ל. ואי הדבר כמו שחשבו הם. וכמו שבארנו למעלה באר היטב.

הן עתה נבא לביאור הכתוב לכל היד החזקה כו' והיינו ששיבר את הלוחות ולכאורה א"כ למה זה ענש את החוטאים ואם אין תקנה בזה ששיבר שיהי' דינם כאלו לא קבלו, א"כ למה זה שיברן ואיזה תועלת הי' לו מזה לזה נאמר בראשית ברא כו' והיינו בשביל התורה שנקראת ראשית, גם נאמר שם יום הששי שדרשו מזה שיהי' תנאי במעשה בראשית ככ"ל וא"כ בגוף ענין הקבלה לא הי' תקנה במה ששיברן מאחר שכבר קיבלו, רק התקנה בשבירתן הי' על הערבות שקבלו בע"כ והי"ל מודעא ע"ז וככ"ל ועי"ז הציל כל שבט לוי וככ"ל וא"ש ודוק כי קצרתי מאד בכמה דברים.

תם

תיקונים והשמטות מחלק השני

צד	עמוד	שורה	נדפס	צ"ל
7	א	20	שור	חלב שור
10	ב	16	לא מסתבר	מסתבר
14	ב	10	דילפי'	דידעי'
21	א	3	לר"א	לר"ה
"	"	19	לחוד	זו לחוד
"	ב	14	פליג	פליג ר"י
22	ב	8	אר"א	אר"ה אר"א
23	ב	15	להתיר	היתר
24	א	31	כ"ג	ק"ג
"	ב	12	לא	דאז לא
28	א	3	האס	היום
30	א	32	ב'	א'
32	א	13	דדוקא	הוא דדוקא
33	ב	16	בזה	במה
35	א	10	בד'	בפ"ד
36	ב	20	ס"א	סעי' י"א
39	ב	18	אסוכה	אסורה
41	א	8	דלחמש	דלחמשי
"	ב	31	נו"ב	בנו"ב
42	א	4	התי'	הרי
"	א	19	בשאלה	דשאלה
45	ת	28	ל"א	לי'
49	א	12	כד	ר"ד
50	א	16	ס"ו	מ"ו
"	ב	29	כ"ג	פ"ג
52	ב	3	נאמר	אמר

צד	עמוד	שורה	נדפס	צ"ל
52	ב	13	לחובותינו	לחובותיו
55	ב	27	הרשב"א	תרשב"א
56	א	9	בסי'	בקצות החושן בסי'
"	א	15	ס"ו	ע"ו
"	ב	26	בתוס'	בתו'ס
59	א	12	ת"א	ח"א
67	ב	10	נ"ו	נ"ז
"	ב	15	לחו"מ	הלכות חו"מ
72	א	14	ע"י	ע"ז
77	ב	15	כ"ב	כ"ח ב'
78	ב	22	הוי	דלא הוי
"	ב	32	ד' ב'	ד' ד' ב'
81	א	10	דאשמועי'	הדאשמועי'
"	ב	28	י"ב	מ"ב
88	א	32	וממלא	וממילא
"	ב	5	בתרי מיעוטי	בחד מיעוט
89	ב	27	לא	ולא
92	ב	24	חולין	כחולין
93	ב	17	ידע	ידעי'

צד	עמוד	שורה	נדפס	צ"ל
94	ב	1	ובעירובין	ובעירוכין
95	ב	4	על	עם
96	א	32	חרס	חרמס
98	ב	24	א לומר	אי אפשר לומר
104	א	8	לא	אמר לא
"	א	16	לדידי	לדידי'
"	א	32	לנו	לנו נס
106	א	20	באי'	באֵי
"	ב	23	באי'	באֵי
111	א	27	בעי	דאנסו בעי
"	א	31	לארצו	לא רצו
"	ב	31	הוקש כו'	הוקש כל
112	א	20	מהקושי' שע"ז	מהיקשא לע"ז
115	א	18	דבאורייתא	דבדאורייתא
119	ב	32	כ"א	אלא
142	א	4	פ"ר	פרש"י
"	א	19	פ"ר	פ"ו
144	ב	14	לה	לא

השמטות

דף 39 עמוד ב לפני שורה 13 המתחלת בסי' נא חסר שורה שלימה ונ"ל

הגהות על ס' חות דעת על יו"ד

דף 57 עמוד ב לפני שורה 9 המתחלת נוסח ר"י החסיד חסר שורה שלימה ונ"ל

הגהות על ספר חסידים

דף 68 בשורה 12 אחר תיבת השלם חסר

דפוס ווילנא והורדנא שנת תקפ"ז

דף 111 בעמוד א שורה 5 אחר תיבת בדבורו חסרים התיבות האלה: וה"ז דומה

למסור דאמרי׳ דאין כאן רק דבור בלבד ומשום דבשעת דבורו לא אתעביד מעשה ורק אח״כ

צד 120 עמוד ב שורה 3 אחר תיבת אחר חסרים התבות האלה: דשם איירי באם נזדמן דרך מקרה צרעת על המילה והאב אומר שמכוין לחתוך צרעתו בזה אמרי׳ ליעבד אחר

צד 129 עמוד ב שורה 2 אחר תיבת מגינה חסר: גם בעידנא דלא עסיק בה ובמשל משמע דאינה מגינה רק בעידנא דעסיק בה דומי׳ כו׳

השמטה מחלק ראשון

צד 7 עמוד ב שורה 2 אלה המושלים צ״ל אלה המה המושלים

שייך לר׳ אליעזר בה״ר צבי ראזינבלום
[illegible]

ספר

דור ישרים

כולל תשובות מספיקות והוכחות נוצחות, תורניות ושכליות, להרום ולערער עד היסוד את טענות ההכחשה בתורה שבעל פה ותורה מן השמים בכלל שבספר „דור דור ודורשיו" להמחבר א"ה וויס.

חִבר בהצעות ובהסכמות גדולי גאוני הדור שליט"א,

מאת הגאון המפורסם חכם ישר וצדיק כו' כקש"ת מוהר"ר

יהודא הלוִי ליפשיץ זצ"ל הגאבד"ק **מערעטש**.

חלק ראשון.

יו"ל על ידי בן אחי הגאון המחבר זצ"ל

נטע הלוי ליפשיץ

מקאוונא.

פיעטרקוב. תרס"ח. בדפוס מ. צעדערבוים.

ДОЙРЪ ІЕШОРИМЪ

т. е. ПРАВДИВОЕ ПОКОЛѢНІЕ

(Критическій этюдъ противъ сочиненія Вайса „Дойръ Дойръ Вдоршовъ").

Сочиненіе покойнаго раввина **Ю. Липшица.**

Издатель **Нотель Липшицъ, Ковно.**

Типографія М. Цедербаума въ г. Петроковѣ. 1907.

פתח דבר.

אודה לה' על שזכני שיתקיימו בי דברי בן עזאי הקדושים (אבות פ"ד): „שמצוה גוררת מצוה, ששכר מצוה מצוה". כי אחרי אשר עד הֵנה עזרני ה' להוציא לאור את ספרֵי כביד אבי פארי נ"י, וספרים שונים ונכבדים לרבנים אדירי תורה ומצות, להחזקת דתה"ק שיצאו ב"ה בהשתדלותי ועמלי כלולים ביפים ובהדרת קדשם. התגלגלה לידי גם הזכות לזכות את הרבים בספרי מר דודי כבוד הרב הגאון הצדיק המפורסם מוהר"ר יהודא הלוי ליפשיץ זצ"ל האבד"ק מערעטש, אשר ידע היטב נכון את ערך העמל שעמלתי בהדפסת ספריהם, ספרי מגן וצנה בעד האמונה והדת הקדושה בפני שטנת משנאיהן, אשר, כידוע, לא יבצר מהם כל מזמה לשים חתחתים על דרך מוציאם לאור... וביחוד ידע והכיר את אמץ הרוח והכשרון הדרושים להפיץ הפצתם בישראל. ובראותו כי חפץ ה' הצליח בידי כמה פעמים, פנה אלי והפקיד בידי את ספריו כתבי ידו הנחמדים, שבהם היו כל חיי רוחו ונפשו, ובי היה לבבו הטהור סמיך ובטוח, כי בעזרת ה' עשה אעשה ויכול אוכל להוציאם לאור לזכות את הרבים כרצונו הקדוש!

וז"ל מכתבו אשר שלח לי אחרי מסרי בידי את חבוריו כתבי ידו, אות באות:

„בע"ה יום ה' ב' כסלו תרס"ה מערעטש.

„כבוד ב"א ה"ה האברך משכיל ושלם רב פעלים כ"ש

„מו"ה נטע הלוי ליפשיץ נ"י.

„אחד"ש הטוב, באתי לבקשך ע"ד ספרי „נחלי יהודא" וההערות „בשם „אפיק נחלים" אשר יכילו י"ב דרשות גדולות עם ההערות אשר „גם המה רובם דרשות בפ"ע. ואחרי כי אנכי זקנתי ושבתי ואין בכחי „להעלותם על מכבש הדפוס ולהוציאם לאור, ואנכי כמעט כל ימי עמלתי „עליהם, ולדעתי ראויים המה להוציאם לאור כי יפיקו רצון מכל מבין „דבר. לזאת באתי לבקשך אחרי ידעתי כי איש אתה ורב פעלים „שתעשה לי את החסד הזה להוציאם לאור, כו', ואקוה „כי ה' יהי' בעזרך להוציא זה הדבר לפעלו, ואנכי אחזיק לך טובה רבה „כפולה ומכופלת! והנני מברכך ברב חו"ש והצלחה למעלה ראש ובכל „אשר תפנה תצליח כברכת הודך המברכך מלו"נ בכל מיני ברכות

„יהודא הלוי ליפשיץ החופ"ק מערעטש.

„עוד אוסיף דברים אחדים ע"ד ספרי „דור ישרים" בקרת נגד „ס' „דור דור ודורשיו" אשר אתי עוד בכתובים, ומאד חשקה נפשי „להוציאו לאור לזכות הרבים, אך קצר קצרה ידי לעת זקנותי. לכן גם „על ספרי זה אבקשך שתעשה עמי חסד ואמת להוציאו, „וזכות התוה"ק וכל חכמי רבותינו בעלי המשנה והתלמוד זכותם תעמוד „לך לדור דורים כעתירת דודך המברכך מלו"נ

יהודא הלוי ליפשיץ הנ"ל".

(מקום החותם)

אחרי אשר קבלתי את מכתבו זה והודעתי אותו כי בכל לב ובכל נפש קבלתי עלי לעשות ולקיים ב"ה את בקשתו, הנה בדבור של חבה יתרה אשר דבר אלי פה אל פה, התעשת ויאמר אלי: „הלא יודע אתה מה יקרו לי חדושי בהלכה, וביחוד דרשותי „נחלי יהודא", „ואפיק נחלים", שהם נתונים בידך, אשר לפי דעתי ודעת כמה חכמים מבינים ששמו עיניהם בהן, תהינה אי"ה נחלי דבש ושמן ששון לרבים מהלומדים הותיקים ההוגים ושוגים באהבת חלק התורה הזה, ומה אדיר הפצי שתצאנה לאור בהקדם האפשרי, בכ"ז נתתי אל לבי כי נחוץ מאד יותר „להקדים" הדפסת ספרי „דור ישרים" שעמלתי בו הרבה מאד בזקנת ימי, מפני שהשעה צריכה לו יותר, לפקוח עיני רבים הטועים בדעתם ובמשפטי פיהם, כי הוכחותיו וראיותיו של בעל „דור דור ודורשיו" בסתירת דברי חז"ל וקבלתם האמתית עד לממ"ס, הן כל כך חזקות, עד שאין לחכמי התורה פה ועט להשיב עליהן. והטעות הזאת הלא היא כעין הודאה ח"ו במקצת לטענותיו. עתה בעיניהם יראו את תעתועיו וזיופיו, ולבבם יבין כי חז"ל אמת וקבלתם היא תורת אמת שקבל משה מסיני ומסרה למקבליה הנאמנים מדור לדור. ואם המקיים נפש אחת מישראל באמונתו הקדושה כאלו קיים עולם מלא של היהדות, כמה נפשות יקיים ב"ה ספרי זה, באמונת חכמינו הקדושים ז"ל".

גם את דבריו אלה האחרונים אלי, הבטחתי אותו לעשות ולקיים. וששׂ אנכי כי זכיתי ב"ה בזה הֶחָלִי לעשות את רצון דודי הגאון הצדיק זצ"ל בהדפסת „החלק הראשון" מספרו „דור ישרים". וה' יהי בעזרי, וזכות דודי הגאון המחבר זצ"ל תסייעני לזכות את הרבים, ולהצדיק קדשי ה' ואמונתי ממרשיעיהם, בהדפסת גם יתר חלקיו, וללכת מחיל אל חיל בהדפסת ספריו היקרים „נחלי יהודא" „ואפיק נחלים" הנתונים לי מאת כבודו ז"ל, למען אשר יראו אור ברצות ה' איהב צדיק ופעולתו בתורה. וזכותו תעמוד לי.

בן אחיו המשתדל ומתחזק למלאות רצוני ב"ה בכל לבבי נפשי ומאודי.

נטע בא"א ה"ר מוהר"ר יעקב הלוי ליפשיץ.
מו"ל ס' „דור ישרים".

יום ה' טו"ב סיון תרס"ז. קאוונא.



אדרעססא אלי:

НОТЕЛЮ ЛИПШИЦУ г. г. КОВНО.

NOTEL LIPSCHITZ Kowno (Russ.)

הסכמות הרבנים גדולי גאוני הדור המפורסמים שליט"א
בתחלות הספר „דור ישרים"

המסודרות בזה לפי סדר זמני כתיבתם!

בעזהי"ת י"ג ניסן תרנ"ו באבראיסק.

יתברך מה' בברכת מועדים כבוד ידיד ה' וידיד יראיו הרב הגאון המפורסם כו' כו' מוהר"ר יהודא הלוי ליפשיץ נ"י האבד"ק מערעטש.

אחדרש"ה. הנה זה מכבר קבלתי ספרו „דרך אמונה", ומאד הניין לי והי' לפי מתוק מדבש, ודברי מעכ"ת שי' נכונים וגלויים מאד להקהות שיני רשעים, וראוי לומר על מעכ"ת שי': שיני כו' שברת. כן יעזרהו ה' להוציא לאור ספרו על „הדור דור ודורשיו", והי' לשם ולתפארת ישראל למען לא ילכו התועים אחרי המתעים אותם.

בשעה שבא הספר לידי לא הי' לי פנאי להשיב למעכ"ת שי', ואח"כ שמעתי שאין מעכ"ת שי' בביתו, וכיון דאדחי אדחי, ועתה נזכרתי שחובה עלי להשיב דבר למעכ"ת שי' ומפני טרדת החג הנני מוכרח לקצר, ומוסגר פה מחירו,

והנני הדוש"ת ומברכו באהבה כותב בנחיצה

רפאל שפירא.

(כעת אב"ד ור"מ בהישיבה ה"ק **וואלאזין**).

הן הובא לפני מחברת קדש כת"י אשר הניח אחריו ברכה הרב הגאון המנוח הנודע לתפארת בתורתו וצדקתו בחריפותו ובקיאותו הרב הבלשן בש"ס בבלי וירו' ובמדרשים המהולל בדעתו ותבונתו הישרה מו"ה יהודא הלוי ליפשיין זצ"ל האבד"ק מערעטש, בן הרב הצדיק מו"ה ליפמאן זצ"ל שהי' מ"מ בק' ווילקאמיר, והספר הנחמד הנ"ל נקוב בשם „דור ישרים" אשר חברו הגאון המנוח הנ"ל למטרה קדושה נגד התואנות ותלונות שוא, אשר המחבר ס' „דור דור ודורשיו" יחפא דברים אשר לא כן על יסודי התוה"ק, ובפרט על התורה שבע"פ המסורה לכל ישראל המאמינים, מחז"ל בעלי המשנה והתלמוד הק' ובחלקת לשונם אשר שפתם אתם, ידיחו רבים מבני הנעורים אשר יקראו בספר „דור דור ודורשיו", ואין בכח תבינתם להבין שקרת טענותיו ותואנותיו, ובעוה"ר נדפס הספר הזה ד' פעמים, והגאון המנוח המחבר הנ"ל זצ"ל לבש רוח קנאת ד' וחבר עליו את ספרו הנחמד „דור ישרים" להראות אמתת וישרת התוה"ק המסורה ע"פ ד' חז"ל המקובלים לכל ישראל המאמינים בני מאמינים, להסיר עקשות פה של המדברים סרה על התוה"ק ובראשם המחבר ס' „דור דור ודורשיו", וידיו רב לו בספרו הנחמד „דור ישרים" להראות לכל כי שוא ושקר יטענו בתואנותיהם ותלונותיהם על חז"ל על המשנה

והתלמוד הקדוש ועל כל התורה והמצוות המקודשים לכל ישראל באמונת אומן, להראות ישרתם ואמתתם.

והנה הגאון המחבר זצ"ל הנ"ל מסר ספרו הנ"ל קודם פטירתו לבן אחיו האברך המהולל ברב פעלים ברגש קדש לבת קדשנו מו"ה נטע בהרב המפורסם מו"ה יעקב הלוי ליפשיץ יחי' שהוא ישתדל להוציא לאור הדפוס ספרו זה למען זכות הרבים שלא יתורו בלבבם אחרי הדברי מינות דמשכא ח"ו. וידידי אחי המחבר הנ"ל הוא הרב המפו' לתפארת החו"ש כו' מו"ה יעקב הלוי ליפשיץ נ"י ובנו הנ"ל הביאו אלי את הספר כת"י הנ"ל ועברתי על רוב ד' הספר כת"י, ומאד ישרו בעיני דבריו הנחמדים והישרים למוצאי דעת. וכאשר דרשו מאתי שאתן הסכמה על הספר הנחמד הנ"ל, הנני אומר שבאמת ספר זה אין צריך להסכמה כי כבר יצא מוניטין של הגאון המחבר זצ"ל בעולם בספרו הנחמד „דרך אמונה" שהוציא לאור בחייו זה י"ב שנה, ושם הזכיר ג"כ להחבור כת"י זה ואין צריך להסכמה. אך למלאות רצון כבודו וכבוד העוסקים להוציאו לאור הר' הנני באתי להגיד נאמנה אשר מצוה להיות בעזרם של המוציאי לאור הספר היקר הנ"ל למען ילמדו תועים בינה, ולסתום פי המדברים סרה על התוה"ק הכתיבה והמסורה לכל ישראל וידעו הכל אשר דרכי ה' ישרים המה, וצדיקים באמונתם יחיו וילכו בם.

הכ"ד הכותב למען כבוד התוה"ק יום ג' ה' אדר תרס"ז לפ"ק פה סלאבאדקא

נאם **משה דאנושעווסקי** החופ"ק הנ"ל
(מקום החותם)

כבוד ידידי הרב החו"ב כו' רב פעלים כו' ה"ש

הר' יעקב הלוי ליפשיץ נ"י.

אחד"ש בברכה רבה. הגיעני יקרתו, וגם היו למראה עיני העלים לדוגמא מהספר היקר „דור ישרים" של כבוד אחיו הרב הגאון וכו' ר' יהודא הלוי ליפשיץ זצ"ל, ואחשיב למותר להאריך ולבאר עד כמה הכנים הספר „דור דור ודורשיו" ארס של כפירה ר"ל בלבב צעירי ישראל, ועד כמה נחוץ להראות ולהוכיח את השקרים ואת אחיזות העינים שיש בהספר הזה. ומה מאד גדולה המצוה להחזיק בידי בנו היקר והנעלה שיחי' שקיבל עליו את הדפסת הספר היקר והנחוץ הזה, והנני מקוה כי אחב"י היראים לדבר ד' והחרדים לקדושת תושבע"פ יבינו לערוך את נחיצת הספר הנעלה הזה, ויהי רצון שיתפשט בישראל לפקוח את עיני צעירי עמנו מבלי ללכת כבהמה בבקעה אחרי כל פיקר וכיפר האומר לסמא את העינים בשקרים ובזייפים, ונחה עליהם רוח דעת ויראת ד' לחדור לתוך עומק פנימי דברי חז"ל המסורים בע"פ מפי הגבורה,

בעתירות הבעה"ח יום ד' ט"ז סיון שנת תרס"ז לפ"ק פה קארלין — פינסק.

נאם **דוד פרידמאן** חופ"ק הנ"ל

מה מאד שמחתי לראות ספר יקר ונכבד מלא דעת ותבונה שהניח אחריו ברכה כבוד הרב הגאון המפורסם לתהלה בתורתו ויראתו הקודמת הריף ובקי ומשנתו זך ונקי כו' מוהר"ר יהודא הלוי ליפשיץ זצ"ל האב"ד במערעטש, והחבור הנכבד בשם „דור ישרים" כלו אומר כבוד לחז"ל ותופע על עיקרי יסוד דת קדשנו מתושבע"פ נהרה אור קדושת חכמתם וישרים ישכילו ויבינו לדלות פנינים מעוסק דבריהם ולא יתעו בדרך מלאה אבני נגף וצורי מכשול המפוזרים בספרי המחברים שכונתם היתה להשחיר בעלילות שוא את יפעת אבן פינה שהניחו חז"ל בקדושת חכמתם ליסוד תושבע"פ.

ומה יקר ונכבד הספר הנחמד הזה בעת הזאת ללמד לתועים בינה שלא יסעדו צעדיהם מדרך האמונה, וגדולים מעשי הרב הגאון המחבר זצ"ל אשר בחר דרך אמונה להפיץ מעיני חכמתו במקצוע זה בספרו „דרך אמונה" שהוציא לאור בחייו לחזק מוסדי דת קדשנו, ועתה בספרו היקר „דור ישרים" והוגי תורה ושוחרי תושי' יתענגו על נועם מאמריו היקרים בטוב טעם ודעת כיד ד' הטובה על הרב הגאון המחבר זצ"ל, ושמו יהי' לברכה בקרב דור ישרים הנאמנים לד' ולתוה"ק ולחז"ל שמפיהם אנו חיים, ורבים וכן שלמים יבואו את הברכה אל ביתם כשיצא הספר היקר הזה לאור, וגם אנכי אקבל ב"ה ספר אחד במחיר אשר יושת עליו.

והחתמתי את שמי קאוונא י"ז סיון תרס"ו

צבי הירש רבינאוויץ חופ"ק **קאוונא.**

(מקום החותם)

מאד ישמח לבי בראותי את מחברת הקדש „דור ישרים" אשר חבר הרב הגאון המפורסם וכו' כש"ת מוהר"ר יהודא הלוי ליפשיץ זצ"ל הגאבד"ק מערעץ להראות את כזבי של אשכל הכופר הח' וויים בספרו „דור דור ודורשיו" שנהג מנהג המרגלים להתחיל בשבחי תורה של בעל פה, וטמן בחובו להכחיש גם תורה שבכתב שאינה מן השמים, ומושך ברשתו רבים מצעירי עמנו אף אותן שהם תמימי דעה עם תורתנו הקדושה, כי ארס הכפירה שלבש אותו בלבוש תכלת כקרח ועדתו למען הכחיש תורה מן השמים נכנס בקרבם מעט מעט עד שנעשים כופרים גמורים ר"ל, ורבים חללים הפיל וכבשם חלבנה בדרך חדשה כזו עוד לא בא בין ספרי כופרי ופוקרו עמנו, תחילתו וסופו מתוק ובתוכו מר מאד. והרב הגאון המחבר זצ"ל אשר כבר אתמחי גברא בספרו „דרך אמונה" לסכל התחכמות כופרי עמנו הגדול עוד יותר בספרו זה, וגדול כבוד הבית האחרון מן הראשון וגם תועלתו מרובה מן הראשון לפקוח עיני צעירי עמנו מבלי לכת כבהמה בבקעה אחר פוקר שמראה את טלפיו כאלו הוא מוקיר תורתנו הכתובה והמסורה, וגם יוכחו לדעת כי המאמרים שם מובאים מדברי חז"ל הם מזויפים ונלקים בחסר ויתר וגם לא יבשו לעשות כן להמקראות שהם מביאים.

וכבר אמרו חז"ל שאף למתים מועיל תפילה וברכה ובפרט לצדיקים שהם כחיים; לזאת בראותי את גודל צדקת המחבר הרב הגאון זצ"ל אשר כחו הי' לחבר חבורים בהלכה אשר הי' לו לכבוד ולמשפחתו, והוא לא שם לבו לזה, ורק נתן את לבבו ונפשו לחבר חבורי קדש לחזק האמונה בהשכל ומדע להציל את בנינו מרדת

שחת. והנה כפי שאמרו חז"ל צדיקים אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב, נוכל להבין עד כמה ילך הצדיק המחבר מחיל אל חיל ממדרגה למדרגה בעוה"ב לפי ערך הנפשות אשר תנצלנה מרדת לשאול מספרו זה היקר, כי ידריכהו מנוחה ממעלה למעלה וזכותו תעמוד להזוכים ומזכים את הרבים המוציאים אותו לאור והמעזרים אחריהם.

ומה מאד גדולה המצוה להחזיק בידי היקר והנעלה ה"ר נטע הלוי ליפשיץ נ"י בן ידידי הרב הנעלה רב פעלים מו"ה יעקב הלוי ליפשיץ נ"י אשר קבל עליו למלאות צואת הרב הגאון זצ"ל אשר בקשו להוציא לאור את ספרו היקר רב התועלת „דור ישרים", וזכות הרבים יהי' תלוי בו. ויתן הד' אשר הספר הזה יציל רבים מאד שלא ילכדו ברשת הספר „דור דור ודורשיו", כתפלת העבד לכל יראי הד' ומחברי ספרים ממין זה.

וכו"ח יום ב' ה' תמוז תרס"ז

אליעזר גארדאן חופ"ק **טעלז.**
(מקום החותם)

גדולי התורה מאז ומעולם לא שמו לבם להעמיק בידיעת דברי הימים לבני ישראל, אף כי לכתוב בספר תולדות גדולי והכמי ישראל מדר דר, דברי רבותינו הראשונים והאחרונים הלא חיים וקימים בפיות תופשי התורה. כל בתי מדרש מלאים מזן אל זן מרבנן ותלמידיהון הלומדים תורת חיים כאלו נאמרו ונשנו היום ואין עושים נפשות לצדיקים שדבריהם הן זכרונם.

גם אלה הגדולים המועטים אשר התעסקו בדברי הימים, היו מעשיהם בזה בדרך מקרה ובדרך אגב, ומבחרי עתותיהם הקדישו לידיעת התורה הרחבה מארץ מדה והעמוקה מני ים, בה שמו מעיינם לכל מקצועותיה, ומשם שאבו גם ידיעת דברי הימים בדברי רבותינו העמיקו חקר ולא בתולדותיהם ומקומות מושבותיהם.

אולם מתקופת ירידת היהדות בארץ אשכנז ימי הרעפארם, כאשר בא שמשה של גדולי ישראל בתי מדרשיה וישיבותיה שוממים, אין תלמידים לומדים הוית דאביי ורבא, אין תורה ואין יראת ד', אז החלו הסופרים השרידים שם להציב ציונים ומצבות לגדולי המאורות ולמאורעות הדורות, מהם אשר כונתם היתה רצוי' לחבב על כל פנים בעיני הדור חכמת ישראל וגדוליהם אם לא על ידי ידיעה והכרה ראיה ישמעו מפי השמועה כי היו להם אבות וזקנים מצוינים אשר בכבודם יתימרו.

אבל אלה מהסופרים אשר ראשם ורובם היו להיהדות, ואשר הדעה החדשה זמורת זר הרעפארם הכתה בם שרש וידיעת היהדות ממקורה נכחדה גם מאתם ורוב הידיעות שאבו מספרי העמים הם הטו את המאורעות על צדם, השתדלו לתת מושג איפי וצביון מיוחד להתקופות על פי הלך רוחם, את הגבה השפילו ואת השפל הגביהו, את הפרושים הצדיקים הרשיעו ואת הבריונים הרשעים הצדיקו, ובאופן זה חללו את ההיסטאריע וזייפוה. יש מאלה שהיו להם ידיעה יותר רחבה בהתלמודים, אולם רק ידיעה שטחית מן השפה ולחוץ התורה שלנו בתר חכמה ושיחת חולין שלהם מוצאי כר נרחב לבסס דעות הרעפארם וישימו כל מעיינם להפך דברי אלקים חיים ובדברי נפתולים העוו הישרה. ובאו בבקרת פרוצה לערער

יסודי תורה שבעל פה, ועל פי השקפות שטחיות וידיעות קלה הרכיבו עם שפה נוחה ארס הכפירה גם בספרות התורה.

הארס הזה התפתח גם מחוץ לגבולם גם במקום שהתורה חיה עודנה וחביבה על לומדיה, גם שם הכו שרש נשאו פירות וכל גו ורוח הנוטה להחלות, אשר אין לו יסוד מוצק ותבונה עמוקה לידע מה לזרות ומה להבר, בו נקלטו הדעות ההן אשר אחריתן שכחת התורה ועזיבת היהדות.

לדבר הזה שמו לב יחידי סגולה שבדו״ר, אחד המיוחד אשר יצא חלוץ הוא בעל „דורות הראשונים" עם ידיעתו הגדולה והרחבה והעמוקה בהתלמוד ונושאי כליו הערה את מקור הספרות, בנה יסוד דברי הימים לבני ישראל על טהרת הקדש, הוא הראה את כזבי ותעלולי המזייפים וקדש שם שמים להעמיד את האמת לאמתו והדת על תלה.

הן עתה ישמח לבי ותגל נפשי מפעולת צדיק הרב הגאון המנוח מוהר״ר יהודא הלוי ליפשיץ זצ״ל האבד״ק מערעטש, אשר כבר אתמחי גברא ונודע ללוחם ומקנא קנאה גדולה לאמת ואמונה בספרו „דרך אמונה", ועתה בספרו „דור ישרים" שם לו למטרה ביחוד לברר את המאורעות בבקרת אמתית, להרוס תחבולות נפתלים וחשיכים אלה השמים אור לחשך בבקרת חצופה, המתחקים לדו״ד ודורשיו ומתחכמים למעט דורשיהם.

יראו נא הנבונים בעם וידעי תופשי התורה, כי אחר הבדיקה והדרישה והחקירה אין בדבריהם ממש. הבקרת האמתית תראה לאור השמש את הנגעים, ואם גם כלו הפך לבן איננו טהור, יראו ויוכחו מהזיופים וידעו כי עדות שבטלה מקצתה בטלה כלה, וכי אין לסמוך על דברי חלומותיהם והשערותיהם כלל.

ישימו נא חכמי לב אשר חננם ד׳ בכשרון דעת וידיעה גדולה כי עת לעשות לד׳ ולהשתתף בעבודת הספרות הנאמנה למסרת אבות; יעירו נא את אלה אשר ביכולתם לעזור בתמיכה חמרית ורוחנית להעוסקים בבנין על מנת לבנות — לא רק מצבות וציונים — רק בית רם ונשא היכל דברי הימים לגוי עתיק שומר אמונים אשר באמונתו יחי׳.

ומה מאד ראוי לחזק ולאמץ את עבודת הלוים המוציאים לאור את הספר „דור ישרים" פעולת אחיהם ידידם המנוח הרב הגאון זצ״ל. וטיביתא לשקי׳ ה״ה בן אהוי היקר שי׳, אשר המחבר מסר לו בחייו הכתבים ובקשו להדפיסו. וראוי לתומכו ולהחזיקו ולהיות בעזרתו שיהי׳ ביכולתו להוציא לאור יתר כתבי המחבר כתבי קדש אשר כלם אהובים כלם ברורים וכלם מגינים על הדעות המקובלות באומה ברוח עוז ורוח טהרה, ומצוה רבה להוציאם לאור עולם.

הכותב והותם ה׳ תמוז תרס״ז ווילנא

חיים עוזר גראדזענסקי.

זה כמה שנכספה וגם כלתה נפשי להוציא לאור מחברת על דבר הספר המתעה „דור דור ודורשיו", שמעריציו כנהו בשם „גאון התלמוד", והמ׳ המתעה

הזה התעה את צעירי בני ישראל, להכחיש באמתת התורה שבע"פ ולהראות גלוי לכל את שגאותיו הרבות וזיופיו. — אך כאשר נקרה לפני להתראות עם כביד הרב הגאון המפורסם לתהלה ביראתו וחכמתו ביע"ה מוהר"ר יהודא הלוי ליפשיין זצ"ל, ודברתי עמו על אדות נחיצת הדבר, נהודעתי אז מפיו כי כבר החל להכין ספר כזה. ובידעי את גודל תורתו וחכמתו וצדקתו של הרב הגאון הנ"ל, אמרתי לנפשי, כי אין הגון ממנו להמלאכה הגדולה הזאת, שהיא מלאכת שמים!

והנה מה תגל נפשי עתה, כאשר הובא לפני המחברת הנ"ל ערוכה בכל, ונבונה להביאה לבית הדפוס, עברתי על מקצת דבריה, וראיתי כי דבריו נבונים וישרים — קולעים אל המטרה, והחלק יעיד על הכל.

ואמרתי לנפשי גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם, כי לא הספיקה השעה להגאון המחבר בחייו להוציא לאור את החבור היקר והנעלה, ועתה אחרי פטירתו נמצא גואל להמחברת היקרה, הלא הוא אחיו הרב המופלג בתורה ובחכמה רב פעלים מו"ה יעקב הלוי ליפשיץ נ"י, שהרב הגאון המנוח מסר אותו לבן אחיו היקר והנעלה מ' נטע נ"י להביאו לבית הדפוס. ומעמק לבי הנני נותן תודה להמוציאים אותו לאור, כי הוא זכות הרבים, והחובה מוטלת על כל הקשור לדת מורשה ומסורת אבות להחזיק בידי המוציאים לאור, לקבל את המחברת היקרה הזאת לבתיהם, למען יפוץ קריאת הספר הלזה בין הצעירים, לבל ילכו בארחות עקלקלות לסור מדרך החיים, ויראו בעיניהם את אמתת דברי חז"ל,

והנני כותב וחותם פה קאוונא, יום השני לסדר „מה טובו אהליך יעקב" תר"ס"ו

יצחק יעקב בהרש"ל **ראבינאוויץ** אב"ד **בפאניוועז.**



אור זרוע לצדיק.

כבוד מר אחינו הרב הגאון הצדיק זצ"ל מחבר ספר „דור ישרים" הזה, כבואו הלום בחדש מרחשון תרס"ה. כששה חדשים לפני הלקחו מעל ראשנו, הביא בידיו את חבוריו כתבי ידיו היקרים, אשר בכל ימי חייו אשר לא ראה בהם טובה, היו רק הם, חדושיו, כל טובו, ובהם היו צרורים כל חיי רוחו ונפשו. כי על כן, יותר מאשר בקשה נפשו בבואו הֵנה לדרוש פה ברופאים, היה כל ישעו וחפצו לדאג להם, להתיעץ עמנו בדבר סדורם והיצאתם לאור, בהרגישו בנפשו, כי אין בו בעצמו עוד היכולת לסדרם ולהוציאם לאיר, וגם לא להטיל איתם על בניו יחיו הטרודים, בצוק העתים האלה, אשר מהדפסת ספרים בחידושי תורה וחזוק אמונה ודת, קשה להוציא גם את סכום ההוצאה.

כחכמתו העמוקה בעמק הלכה, וכדעתו הרחבה בדעת קדושים ובטעם זקנים ביינה של תורה, כן עמקה חכמתו ורחבה דעתו בבינה לעתים ובשיטותיהם ושְׁטותיהם של המתחכמים להפיח בקרב העם רוח פרצים בגדרי הדת, אשר לרוח שקר הזאת, יקראו „רוח העת". ומטעם יראתו הקודמת לחכמתו, הפליא השכיל בהַשׂכֵל וְיָדֹע מה להשיב לאפיקורס בדברי תורה אשר בהם פתרו חז"ל את הכתוב (משלי כ"ו ה') ענה כסיל כאולתו פן יהי חכם בעיניו, בנגוד להכתוב שלפניו אל תען וגו'.

עוד בשנת תרנ"ה הוציא לאור את ספרו הנפלא „דרך אמונה" אשר בו הפליא עצה ותבונה להרוס ולסכל דברי המכחישים בנסים שמעל הדרך הטבעי הכתובים בתורה בנביאים ובדברי חז"ל, שנעשו לישראל. וכן הרס מבצרי מעוזם בכפירתם ביסודי התורה ועקרי הדת ורוב חכמה בכל מקצועות התורה, הודיע בשמונת פרקיו בספרו „דרך אמונה", להצדיק צדיק באמונתו רבנו הרמב"ם ז"ל, אשר התחכמו ליחם הכחשותיהם בנסים ובכל עקרי הדת לדעותיו הטהורות, ויסר חרפה מעל אמונת ישראל ועקרי הדת אשר השריש רבנו הרמב"ם ז"ל בלב כל איש ישראל.

ועוד בדרך הלוכו בספרו „דרך אמונה", כבר התעורר בהערותיו על בעל „דור דור ודורשיו" ה' וויים, והודיע כי ידיו אמונה בכתיבת ס' בקרת על „הדור דור ודורשיו". אשר על כן, רבים מגדולי הדור המפורסמים וחכמים יראי ה' קרובים ורחוקים, במכתבי תודתם אליו על ספרו „דרך אמונה" העירוהו ועוררוהו למהר לעשותו כדבר בעתו.

אבל כלום למעוררים היה צריך הצדיק הזה, שהצטער ימים רבים, על אשר מלבד הרב החכם וסופר המצוין בתורה וביראה ר' שמחה ראובן ערעלמאן ז"ל, אשר אמנם החל ברוב השכל ודעת לבקר את הספר „דור דור ודורשיו", אך לא הספיק לדאבון לבב, להשאיר לנו בלתי את ראשית מלאכת מחשבתו במחברתו הקטנה. בכמותה „דורות רשומות" לא נמצא בין חכמי התורה גדולי הדעה מתעורר להשיב תשובות מספיקות על הס' „דור דור ודורשיו" אשר לא היה כמהו צודד נפשות כמה תורנים תמימים, משבש את הדעות, ומכניס בלבב רבים מהתמימים כפירה לא רק בתורה שבע"פ, כי גם בתורה מן השמים בכלל. הן לא אל תועי רוח העת, שכבר יצאו פרצים מגדרי הדת ללכת בדרך לבם, אשר לא ילכו עוד לבקש

השבונות והיכחות מן התורה עצמה ללא תורה מן השמים וללא אמונה ודת, לא אל חפשים כאלה שְלוּת הס' „דור דור ודורשיו" מאת מחברו, כי אם אל חלק גדול מן התורנים היושבים על התורה בקביעות, ולעסקנים הקובעים עתים לתורה, אשר מדי ירצו להנפש מעמל נפש בעיונם בהלכה, ישיתו עיניהם בספר מן הצד כזה, הערוך בדמות צורת מליץ יושר לתורה שבע"פ, ובשפת חן ולשון רכה, יוליך רבים מקוראיו, אחרי דעותיו המקושטות בבקיאות ומבושמות בריח תורה, עד אשר ימשכם בחבלי השוא להאחז ולהסתבך בפקפיקיו ובספקותיו שהוא מטיל בדבריהם ז"ל בדמות הוכחות מהם בעצמם, שהם אמנם לפי האמת מהופכות ומופרכות מאמתת ההבנה הפשוטה והבונה הנכונה שבהם, וכה הם נצודים ברשת המינות דמשכא, מבלי דעת בנפשם, כי דעתם איננה עוד דעת תורה, ואמונתם אבדה להם.

כי מלבד אשר לא רבים יחכמו להשתמש בכח עיונם בבקרת ספר כזה, באותו כח העיוני שהם משתמשים בו לשקלא וטריא בתלמוד, עוד מעטים מאד בין עולי הימים גבורי כח לעמוד בנסיון יצרו של אדם המתגבר עליו בכל יום, בשעה שהם זנים עיניהם בספר כזה שהם קוראים בו לשעשועים שהוא ממשיך את לבם וחפצים להצדיקהו, מבלי הטריח עיניהם ועיונם להתבונן אל תעתועיו וזיופיו.

וכה התרבו דורשיו, עד אשר במשך עשרים שנה האחרונות, נדפס הס' „דור דור ודורשיו" בחמש מהדורות! אשר לא זכה לזאת שום ספר ישר בתורה וביראת ה' חכמה ממחברי הדור הזה.

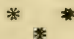
היש מלים בכח השפה להגיד ולבאר היטב נכון את איכות הרעה וכמותה, אם הקוצים יריחו אש זרה אשר לא כאש דת, גם בלחים מלחלוחין של תורה ומצות!...

ורעה מזאת בעצמה מפני שעד כה לא נתחבר ספר מיוחד להשיב על דברי הספר המתעה הזה ועל זיופיו ותעתועיו, לכן באה אמונת שוא ומשפט מעֻקל בפיהם ובלבבם של ההוגים ושוגים בו, כי כל משפטיו והוכחותיו אמת צדקו יחדו, עד כי אין בכח אדירי התורה להשיב עליו ואין בפיהם תוכחות, עד כי בהנהגתם של תופשי התורה בזה „בשב ואל תעשה" היא בעצמה הנותנת את „הקום ועשה" בחזוק האמונה האוילית בתורתו החדשה של בעל „דור דור ודורשיו" ללא תורה מן השמים וללא אמונה בי"ג עקרי הדת!

ועל כן, בדרך כמה מגדולי רבותינו ראשונים ואחרונים ידועים בכל דור, אשר נתנו דין קדימה לספריהם שחברו להוכיח משובת פתאים מאמינים במינים מתעים, וללמד תועי רוח בינה באמונה ודת, לחדושי תורתם בהלכה והגדה — בדרך גדולי יחידי הסגולה האלה אחז מר אחינו הגאון הצדיק זצ"ל אשר מכל עמל נפשו שעמל בסדור חדושיו בהלכה ואגדה שתפארת הן לבעליהן, כי אין כבוד אלא תורה עצמה בעיני רבנן ותלמידיהון, היתה ראשית דרכו בקדש „דרך אמונה" ובה הלך להרגיע ישראל באמונתו משאת כופריה בספרו זה „דור ישרים", אשר לעזור אחריו התחנן אלינו להקדים סדורו והוצאתיו לאור לפני דרשותיו הנפלאות, וחדושיו בהלכה הישרים למוצאי דעת.

בספרו „דור ישרים" הזה, עמדה לו הכמתו ביראתו הקודמת, להשיב על כל טענית המחבר „דור דור ודורשיו" בחלקו הראשון, המדבר בעקר הענינים הנוגעים לאמתת התושבע"פ המקובלות מסיני, שהוא מתאמץ ומתחכם להכחישה, אך על יתר החלקים מספרו אשר ברובם הם נוגעים להסתוריא של עמנו ותורתנו מדור

דור ודורשיה, ולהגסת לבו בגדולי קדושי ישראל אשר בכל דור, הנה מלבד אשר לא מצא מר אחינו זצ"ל עוד ידים בימי זקנתו וחלישותו להטפל בהם עוד זכה לראות באור הכוכב המאיר, הגאון הגדול המפורסם החכם הכולל מוהר"ר „יצחק אייזיק הלוי שליט"א," שקדמהו בשני חלקיו „דורות הראשונים" אשר בהם הראה נפלאות אשר לא נראו עדיין בין סופרי דברי הימים לבני ישראל! ובין מבוקריו כותבי ההסטוריא הישראלית למען עשות תורתנו פלסתר, יבוקרו גם דברי המחבר „דור ודורשיו" הנוגעים להסתוריע. וחבל על אשר לא הספיק מר אחינו זצ"ל לראות באיר דורות הראשונים השלישי מחלקיו אשר הופיע זה מקרוב, ויהי אור!



והנה פה בענין הזה, מצאנו ראינו המקום והעת לדבר מעט מהרבה שיש לדבר בדבר חכמת סופרים החדשה אשר לחכמי עמנו באשכנז: זה כשבעים שנה, אשר חכמת סופרים החדשה הרעה השחיתה התעיבה עלילותיה, לעַוֵת את הדעות לעַקֵל את המשפטים, וללמד מחשבות אדם והגות לבו לחשוב תיעה על כל הקדוש לישראל, להלעיב בקדישי עליון הדומים למלאכי ה' צבאות ולהתעתע בנביאיו. זאת הרעה הכללית הנקראה בשם „חכמת סופרים" אשר ממנה יצאה משובת פתיים מתחכמים, והיא הולידה והצמיחה כל עמל ואון ותביא עלינו רעה אחר רעה, עד אשר הציגה אותנו ריקם מכל מחמדי אבותינו הרוחנים, שהיו לנו מימי קדם, ריקם מכל סגולית הנפש שבישראל, עד שיאָמר היום „המשכיל בעת ההיא ידום כי עת רעה היא" (עמוס ה' י"ג).

ראשית חכמתם להרע בקדש היתה ערמתם אשר הערימו להעמיד פניהם כשוגים באהבת התנ"ך, והעמיקם חקרי לבם לבינה במקרא על דרך הפשט. ובכח הכלל שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, התחכמו ללכת בדרכי הצדוקים והקראים, ויבאו על המקרא שלא כדרכה של תורה וחללו את צפוניו המסרה והקבלה שהן הן נשמתו האלהית ממעל, אשר אמנם לא תתנגד לפשט החיצוני של מקרא, בדרך שבארו הפשטנים הראשונים רש"י רשב"ם ורמב"ן או גם הראב"ע והרד"ק ודומיהם, אשר גם בהעמיקם בעומק הפשט, הראו לדעת כי יד הקבלה והמסרה על העליונה, ואין למעלה מהן. אבל המתחכמים להרע בקדש, לא מצאו קיום לגיפו של מקרא בלתי אם בשרפת נשמתו, עד בלתי השאר בו כל לחלוחית של דעת קדושים ואמונת חכמים רבותינו ז"ל...

ועל כן, הסבו עיניהם בשאט נפש מבאורי חז"ל ושיחותיהם שבמקומות רבים הם על פי עומק הפשט הישר, וגם לא בחרו בבאורי הפשטנים הראשונים הגדולים מישראל וימירום בבאורי חכמי העמים שהם על פי רוב דלים ורקים, וכל מעלתם אינה אלא ריקנותם מדעת חז"ל... בהפשיטם את הקדושה העליונה מעל נביאי האמת ואנשי רוה"ק, לא פחדו עוד למדדם באַמת אנשים בעלי גופים כמוהם. ולהביאם בכור הבקרת ההציפה שלהם. ובהיות מעשה נסים והגדת האותיות מרחוק זמן רב בטרם תבאנה, ראיות נוצחות על השגחת ה' הכללית והפרטית על גוי ועל אדם יחד, וכי רוחו ידבר בנביאיו ולהם יגלה סודו, על כן התחכמו תמיד להקטין מעשה נסים בכמותם ואיכותם, ולהמציא להם אפשרות בהזדמנית מקרים טבעיים. ולהחים נבואות קדומות רבות מהנביאים הראשונים שהגידו מראש

את אשר תקרינה וליחסן לאנשים מאוחרים בזמן שקרו המאורעות לעיניהם, ואת כל הנבואית העתידות אשר חזו לאחרית הימים לקץ הימין התעקשו לפרשן בכבדות ובעקמימיות בדמות זעיר אנפין שכבר באו ונתקיימו בימי כרש, או בימי החשמונאים וכי כל הגדולות הישועות והנחמות אשר ביעודי הנביאים, הן רק ממיטב השיר והפרזות המליצה. לפי סגנון הנביא בצחות לשונו ומעלתו במליצה ושיר יהלל או יגונה. הנביא ישעי' הוא מליץ נשגב וישיתוהו עליון, וירמיה הוא ההפך. הצד השוה שבהם הוא היותם רק חכמים יודעי בינה לעתים ומשוררים הרואים את הנולד לפעמים רק כראות אנוש ביושר שכלו ולא ה' דבר בם.

היש צרך לפָרש ולבאר עד כמה טִמֵא לבבות מלמדים ותלמידיהם, שקוץ משומם של מינות כזה אשר הכניסו מבארים מבקרים כאלה בהיכל הנביאים והכתובים הקדושים! ולבקרת טמאת השם כזו קראו שם חדש אשר פיהם יקבנו „חכמת ישראל"!...

כאהבתם את הנביאים וכמדותם את פעילות הרואים והחוזים במדת כח השיר והמליצה, כן אהבו גם את חכמי התורה הגדולים אנשי השם מהסבוראי הגאונים הראשונים והרבנים אשר מימי חתימת התלמיד והלאה, וכן מדדו את תְכניתם וצורתם במדת כחם בשיר ומליצה.

בני ישראל בהיותם משיתפים בכל הנוגע לישוב העילם ולהקילטירע הבללית עם כל האדם, לא נמנעו מעולם לשחר מכחם ומתבונתם בעד ישוב העולם וההשכלה הכללית לצרכי החיים וחברת האדם. ובהיותם חרוצים ופקחים בלמוד התורה המלמדת דעה בינה והשכל על פי חדודים שכליים, יצאו מהם חכמים גדולים בכל המדעים וגם משוררים ומליצים מפארים, רבים מאד במספרם לפי ערך כמות הכמי כל עם ועם ומשורריהם ומליציהם. אבל כל חכם או משורר גם אם הוא ישר הולך בדרכי ישראל, רק חכים יתקרי ורבי לא יתקרי, וכל פיוטי הקדמונים נקדשו בישראל לא מפני נעימותם וצחות מליצתם כי אם מפני גדולת תורתם של הפייטנים יצדקתם אשר הבריזה עליהם בכל מושבות בני ישראל. כי אין כבוד בישראל אלא תורה ומצותיה. אך הם כתבו תולדות חכמי ישראל ויגדילום רק לפי ערך ידיעתם בחכמות החיצוניות ולפי מעלות רוחם בשיר ומליצה, כאלו כל היד החזקה והמורא הגדול אשר הראו בחכמת התורה, שהיא הנשמה בעם הן טפלות להמעלות החיצונית, הפלוסיפיא השיר והמליצה. בדרכם זו הלכו בכתבם גם תולדות איזה תנא או אמורא, אשר יכלו למצוא בו ובהלך נפשו איזה שבח ותהלה לסבלנות לחֵרות הדעת, לאהבת רעים, ולאהבת אדם הכללית, ולדרך ארץ, שהן לפי משפט „ההשכלה הברלינית" כל היהדות, ומבלעדן אין ח"ו עוד תורה ומצות נצרכות לישראל.

בתיר „חוקרי קדמוניות", הפליאו להרבות חקירות ודרישות בפיוטים קדמונים למי הם, מי אביהם של אלה ומחבר של אלה. ובפתרון איזה מלה שאיננה מובנת. הפיוטים בעצמם המיוסדים בהררי קדש התלמודים והמדרשים נחשבו בעיניהם (להבדיל) כהבלי המיטהעלאגיע, אך החקירה בהם הלא היא חכמה לדעתם וכן נצברו ע"י חקרנים ההם המהתלים בפלפולי התלמוד, תלי תלים של פלפולי הבל וגלי גלים של חקירות תהו אשר לא יתנו ולא יוסיפו דעת מבלעדי רוח מְלא מהבלי הבלים אשר הנפש לא תמָלא מהן. ולחקירות ריקות כאלה כנו בשם „חכמת ישראל". אכן היטיב אשר דבר הסופר ר' „אלעזר שולמאן" בספרו

„ממקור ישראל" ח"ב צד 181 וז"ל: „לב כל איש דעת באמת יכאב על כל אלה בראותו אבוד כח גדול בזה לבטלה בהשתמשות בכל תחבולות מדעיות ובחקרי לשונות שונות ובכל תוצאות החדשות, וכל זה רק למען ארוג קורי עכביש כאלה ולרדוף אחרי דמיונות תהו ושוא. אך עוד יותר מזה יכאב לב כו' בראותו כי גם אדירנו בקרבנו גם בחירי חכמי עמנו אף הם יתעסקו בהבלים כאלה וגם בדבריהם יחתרו חתירה מסוכנה כזו תחת היסוד ההיסתורי של הביבליה" (התנ"ך).

אך עוד לא באה הרעה כתימה, עד אשר יצאו מקרבנו אלה חכמי ההשכלה החדשים שהסופר יכַנם בשם „אדירנו, בחירי חכמי עמנו" והם קראכמעל הזקן. גרעץ, ווייס וחבריהם, אשר עברה עליהם רוח נדיבה לזכות את ישראל בהסתוריא ישראלית הרשה, שהרבו כל כך את' רקוחיה ותמרוקיה לפי טעם וריח ההשכלה, עד כדי להבאיש את ריח התורה שבעל פה, שהיא עדות לישראל בפי מקבליה, על דברי ימיו וקורותיו מדור לדור, הנאמנים לנו מאלפי סופרים חיצונים. הם התחכמו להראות השקפתם על התורה שבע"פ, כבעל המצאה מאוחרת מאד אשר המציאו חכמי הפרושים מלבם ויחסוה לקבלת משה מסיני, למען אשר יקבל העם את הורת פיהם והמצאת לבם כתורת משה. ואחרי אשר עדותם וספוריהם ומשפטי פיהם לא נאמנו מאד בעיני ההסתוריים החכמים בעיניהם, על כן נדחו תמיד מלפניהם דברי חז"ל האמתים מפני סופרי היונים והרומים אשר לא מבני ישראל, או מפני סופר ישראלי אשר רחק לבו מעל חכמי ישראל ותורתם המקיבלת מפני נטיתו אחרי הצדוקים, או מפני עשותו חנף לעריצי הגוים המושלים שונאי חכמי ישראל. אפס, כי למען אשר תחשב ההיסתוריע החדשה כישראלית, ובעשויה על פי דעת חז"ל, עקשו את דברי חז"ל הישרים והטום לעקלקלותיהם. מדרך מובנם האמתי והפשוט, עד אשר לא יבצר מהם מזמה לתלות השערותיהם לְשְׁטוּתָם וּשְׁטָתָם בחז"ל עצמם.

נקל להבין, כי בהיות כל ישעם וחפצם לפגוע בתורה שבע"פ בנגיפה נשיכה ובעיטה בדרך הלוכם בההסתוריע, היה להם הנקל להרשיע צדיק ולהצדיק רשע. להאשים את הפרושים בכל המאורעות הרעות אשר קרו ויאתיו ע"י המדנים בין האחים מזרע החשמונאים. והתנגשות המפלגות אשר הביאו צר ואויב חיצוני להתערב בסכסוכים הפנימים בארץ יהודה ולשפוך נהרי דם בחוצות ירושלים. עד כי לא יבשו להבליט הַצדיקָם את הצדוקים, ולכסות גם על פשעי ינאי המלך ומעלליו ועל עריצות הורדוס ומשובתו האדומית.

התבוננו קוראים אנשי לבב, עד כמה שנאת האמת והאמונה מקלקלת את הבינה הישרה ומסלפת דברים מצודקים מהזמן והנסיון! כותבי ההסתוריע הישראלית אינם סופרי עם נכר אשר לא ידעו עד מה מחיי בית ישראל הפנימים הנטועים בתורה שבע"פ, כי אם אנשים מקרבנו הנותנים את לבם כלב „בחירי חכמי עמנו", ויודעים היטב נכון כי הצדוקים והביתוסים וכל הכתות אשר לתאוה בקשו להפרד מעל עמם ותורתם שבע"פ, כבר אבדו מתוך קהל ישראל, ולולי נזכרו בטענותיהם לפעמים במשנה ובתלמוד לחרפת עולם לא תמחה, כבר נרקב שמם ואבד זכרם, כי לא השאירו אחריהם איזה ספרות אשר הנפש תְמַלא ממנה, ואנחנו הדבקים בה' על פי הדברים שבע"פ אשר בשבילם כרת עמנו ברית עולם אשר לא יכרת — חיים כלנו מאז והלאה, חיים של עשר וכביד רוחנים אשר אין על עפר מָשלם. ספר הספרים התנ"ך, מידי מקבלי התושבע"פ בא לידינו (ומידנו לקחוהו והעתיקוהו

למאות לשון) כפי שמסרוהו לנו סופרי אותיותיו על פי טהרת קרושת המסרה, הננו עשירים מאֻשרים בשני המאורות הגדולים תלמוד בבלי וירושלמי, העומרים כשמים החדשים והארץ החדשה עמנו וזרע ישראל יחד, למרות שוטנינו החיצונים והפנימים. ומי ימנה מספר לכוכבי אור, ספרי כל חמדת ישראל המלאים כל טוב בדעת אלהים, בחכמת הנפש, במוסר ובמדות, אשר אין בכח השפה והעט להביע פרשת גדולתם ותפארתם בכמותם ובאיכותם. ולמרות היותנו נודדים בגוים המתחכמים לני איך להכהיד קימנו, למרות כל הצרות הרבות והרעות אשר עברו עלינו, לא חדלנו מהיות מקושטים ומסודרים בכל החברות השונות לכל מעשה הצדקה והחסד, ומעשות הטוב והישר. וגם בחיינו התלואים לנו מנגד, הננו מדֻשני ענג, שבֵעי רצון, וטועמים מעין חיי עולם שכֻלו טוב בשבתותנו ובמועדינו, והקותיו משחקת לפנינו בכל יום שיבא לציון גואל, ומי עשה לנו את כל הכבוד הזה אם לא חסידי עליון הפרושים נוטרי כרם ה׳ ואת יינו המשומר בענביו התושבע״פ. את כל זאת הלא ידעו כותבי ההסתוריא הישראלית היטב, ובכל זאת, המטרה האחת, להכחיש את קדמות התושבע״פ מסיני, ולהשניא את תופשיה, המטרה האחת אשר אליה כוננו חציהם לירות מצדדים שונים, קדשה להם את האמצעים המגונים, לעשות לשקר עט. להעלים עיניהם מהנסיון והמציאות, מבלי כל מוסר כליות, להצדיק את הצדוקים ולהרשיע את הפרושים ומבלי הָכלם לכנות את חקירות השוא והחלטות השקר אשר מלאו בהן את ההסתוריע שלהם בשם „חכמת ישראל״!...

אכן, עיד עלינו להתבונן על תוצאה אחת רעה מאין כמוה, אשר יצאה לנו מההסתוריע ההדשה הישראלית: כי הנה כל אשר לו חלק באלהי ישראל ובדת׳ משה וישראל, יודע כי תורת משה הכתובה מבלעדי התורה המסורה בע״פ, היא עיר פרוצה אין חומת אש דת לה. וכן יודע את יסוד הדת המוסד מאת חז״ל (סנהדרין צ״ט): „כל האומר כל התורה כלה מפי הקב״ה חוץ מפסוק זה שמשה מפי עצמו אמרו כ׳ עליו נאמר כי דבר ה׳ בזה״. וכמ״ש הרמב״ם (הל׳ תשובה פ״ג): „האומר שאין תורה מעם ה׳ אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת אם אמר משה מפי עצמו אמרה הרי זה כופר בתורה״. כי על כן, אחרי אשר התחכמו להרוס את חומת אש דת אשר לתורה שבכתב בהשקפתם על התושבע״פ בעל המצאה מאוחרת שהמציאו חז״ל מלבם, היה הנקל להם לבוא בקרדומות גם על תורת משה, לא לבד לאמר כי איננה כלה מפי הקב״ה ומשה הוסיף מלבו, כי גם לחמוס חלק גדול מתורת משה בעצמו ולהחליט כי כתבוהו בזמן ירמי׳ או עזרא, כפי שיתבוננו היטב הקוראים בספר דברי הימים „לגרעץ״ במקורו בשפת אשכנז ויוָכחו כי כן היא דעתו המובנת היטב מדבריו. וגרעץ לא אחד הוא בין כותבי ההסתוריא הישראלית בדעה הכפירית הזאת!

המות והרע הרוחנים אשר בהסתוריא ישראלית כזאת לבני ישראל, לא יכלו היות נכרים ומורגשים עד כדי לפחוד מתוצאותם, בעוד חי עמנו באמונה תמימה, ומפני הקול קול יעקב מבתי כנסיות ומדרשות ומחדרי תינוקות של בית רבן, נחבא עדיין קול המינה של הכחשה והסתה, אבל במרוצת הזמן ומסבותיו גברה אגרופם של המסיתים ומדיחים בשם השכלה, אשר נואלו נתעו רבים לחשוב כי עמה מקור חיים טובים לכל העם ורק בה תשועת ישראל. את הספרות החצופה אשר כל קדש משחק לה, הפיצו בעם בתור ספרי השכלה אשר צדדו נפשית רבים שנחמצו ותהי הדת בעיניהם כמטבע שאבדה צורתה. ולעֻמתה למדו לשונם לדבר בתהלות

החכמה ולכבדה בפיהם ובשפתם מבלי דעת מה היא. וכחכמה אשר בה תהלות ישראל וכבודו בלאומים, חכמה אשר בלעדה לא תכון אומה בל תמוט, נחשבה ההסתוריע הישראלית החדשה אשר יצאה מקֻשטת כְּלה יפָה בטעם היופי אשר לסיפרי העמים, מאת חכמי ההשכלה. לא נדבר מהמשכילים הלאומיים אשר המירו את התורה בההסתוריע והעמידו את האומה על השפה העברית וההסתוריע הלאומית, כפי שידועים דבריהם בהספרות החדשה, כי גם אלה אשר לא עזבו דרך אמונה ולא פנו ערף להדת יעריצו וגם יקדישו את ההסתוריע החדשה ואת סופריה ירימו וינשאו כגאוני העם ותפארת עֻזמו, עד כי רבים מהאבות והמלמדים ילמדו בעוה"ר את בניהם מקרא על פי ההסתיריע של גרעץ דוקא! נקל להבין ולצַיֵר את תבנית היכל האמונה והדת אשר יבָנה ויכונן מנטיעים מגֻדלים בנעוריהם על דעותיו של גרעץ, וויים, וכנָותהון!...

גדולי חכמי התורה יחידי הסגולה ידעו והבינו כי אין חכמה ואין עצה לרפא את המשובה הנצחת היוצאת מההסתוריע זעומת התורה והחכמה יחד אשר כזאת, בלתי אם יעמוד גאון אדיר באדירי התורה, אשר כגדלו בתורה כן הוא כביר חכם וגדל דעה בחכמת ההסתוריע, והתנדב להעביר תחת אזמל הנתוח את ההסתוריע הישראלית החדשה אשר משגגותיה וזדונותיה אשר תחזה בה כל עין נבין כי חכם חכמים אשר היא גם גאון אמתי, יגלה בה על פי נתוח הבקרת העמוקה והחדה אוצרות חשך למחבוא שקרים ומטמוני מסתרים לזיופים נעלמים. ויחידי הסגולה האלה, לדאבון לבבם, גם ידעו מה יקרה מציאות איש אשכולות אשר כגאון תורתו וחכמתו יהי גם צדיק באמונתו ובאהבתו את האמת הישר והטיב יחד עם עמו ודברי ימיו. עד אשר לשמחתם ולשמחת כל ישרי לב, נמצא כזה בדורנו אחד מבני העליה המעטים אשר עמד הקב"ה ושתלם בכל דור, הוא הגאון הגדול המפורסם החכם הכולל מוהר"ר יצחק אייזיק הלוי שליט"א, אשר לא מצא בדברי ההסתוריים החדשים חכמה שוכנת ערמה כי אם ערמה שוכנת התחכמות, ויבא עליהם מטעם חכמת ההסתוריע האמתית לתבוע את עלבונה כי פרעוה לשמצה מפני הטעמים האלה: א) מחסרון בינה לעתים ולדורות ולהמאורעות הרעות והטובות וסביתיהן שמהן יצאו והשתלשלו זו בזו. ב) מהעדר ידיעה פנימית, והעמקה עיונית במעמקי מצולות ים המשנה והתלמיד שהם מקור חיי ישראל כמים לחיי הדגה. והידיעה הברורה בהם היא הרוח החיה באופני ההסתוריע הישראלית, ובלעדה ההסתוריע היא מתה חפשית מהאמת המתנועעת מתנועה מלאכותית ורוח חיים אין בה.

ג) כי הם לא דקדקו לכַוֵן דבריהם לשַלֵח להם למטרה אל נקודת האמת, כי אם הציבו להם את המטרה לפי רצונם הקדום, והתוו תָו את הנקודה כפי הדרוש לחפצם, לעשית את התורה שבעל פה פלסתר,—ולהשניא את מקבליה הנאמנים. אף אמנם החכם „הלוי" לא יפגע בהם כקנאי לאמונה, אשר גם לא יבישו, ופניהם לא יחוָרו כי יתָפשו בכחשם בה, כי הלא ההכחשה באמונה לחכמה תחשב בעיני הדור החכם בעיניו, כי אם יקנא להאמת אשר גם המה כמבקשיה ודורשיה בפיהם ירצוהָ.

כדורש אמת ומבקש נכונה בחכמת ההסתוריע, ירתיח עליהם מצולת ים המשנה והתלמוד שבהם יגלה עמיקות סוהרות את דבריהם, מוכיחות תמיד ההפך מהשערותיהם, ומעלה עליהם הוכחות מכריחות קדמות המשנה, למרות התלמיתיהם והשערותיהם אדירי כל חפצם לעשות את התושבע"פ להמצאה מאוחרת. כי לעמת

שהם השתמשו בדברי אגדה הרכים ונוחים להכפף ולהמות באורם למה שהלב חפץ להעזר ולהסתייע בהם, נשפט עמם הגאון התלמודי מעומק הלכה, ובגאונות ענקית מעלה עליהם הלכות מוכיחות סתירות הנחותיהם לדעותיהם, והוא מראה בעליל כי נעלם מידיעתם לפעמים דור שלם אשר פסחו עליו מבלי דעת מציאותו בזמן, כאשר גם כן יגלה חכמים אחדים אשר ההסתוריים השגום לאחד רק מפני שנקראו בשם אחד, ובהכרח קרחו בדברי הימים קרחת, ועשו נפשות לפירחות מהמציאות, והביאו ערב כבד בסדר זמנים, מבוכה ולא סדרים, עד כי הוציאו מסברה בטנם הסתוריע אנדרלמוסית, כאלו אין הסתוריא לישראל מוכחת ומאומתת בדברי ימיו הכתובים והמקובלים.

אמרנו כי עשו טפל את דברי חז"ל לדברי סופרי העמים שעשום עיקר, אך גם את העיקר הזה עקרו לפעמים, כי גם את דבריהם עקשו או חסרו והעדיפו בהם מלות, אם אך ראו צורך בזה להביא מהם ראיות מסכימות ומתאימות עם דעותיהם ונטות רוחם, כעשוי לבלי חת ידבר משפטים עמם, לא יהדר גם את הרב ר"ז פריינקעל, ולא ישא גם פני הרב שי"ר על נטיותיהם הקרובות לפעמים להמטרה אשר הציבו להם חכמי ההשכלה ההם. עד כי נפלאות עשה בספריו הנפלאים „דורות הראשונים", אשר לא פלל איש כי כה יצאו חכמי ההסתוריע החדשה, אשר האמינו רבים בחכמתם כי אין עוד מלבדה, וידיהם על ראשם בקרחתם ובגבחתם.

והנה במאמרנו הזה אמרנו כי: „בין מבוקריו כותבי ההסתוריע הישראלית, יבוקרו גם דברי המחבר „דור דור ודורשיו" הנוגעים להסתוריע". אף אמנם כן, כי כאשר ישים לאל את דברי חכמי ההסתוריע קראכמעל גרעץ וכו' כן ישים לאל, בהעבירו תחת שבטו גם את דברי וויים הנוגעים לההסתוריע של עמנו ותורתנו וחכמת חכמיה. ואולם הגאון החכם המופלא בעל „דורות הראשונים" הלא הקדיש את חכמתו הגדולה וגאון תורתו הענקי בספריו הנפלאים דורות הראשונים לבקרת כללית על ההסתוריע הישראלית החדשה, ובהליכות דרכו הגדולה להפיץ אור האמת על דורות הראשונים, אשר ההסתוריים החדשים כסום בצלמות ולא סדרים, יביא במשפט אך את דברי איש ואיש מהם הנוגעים אל ההסתוריע שהיא המקצוע שלו, אבל לא נטה ממהלכו לבקרת כללית הסתוריית, ליחד בקרת פרטית לספריהם של כל אחד במקצוע שלו. ולמשל: דברי קראכמעל הזקן הנוגעים להסתוריע, הלא הם מבוקרים היטב בענינים שהם נפגשים עמו בדרכו הגדולה, אבל בכל זאת, לא נטה מדרכו ליחד בקרת פרטית על ספרו הגדול „מורה נבוכי הזמן", שהיא מיוחד. לפילוסופיא או חקירה הסתוריית. וכן הוא בנידון דידן, אף כי מבוקרים דברי וויים הנוגעים להסתוריע בענינים שהם נפגשים עלי דרכו, שהוא מפליא לעשות שמות בהם, בכל זאת. הן לא לבו הלך לנטות מדרכו, ליחד בקרת פרטית על הספר „דור דור ודורשיו" של וויים אשר בעצם ועקר איננו ערוך להסתוריע ישראלית, כי אם נגד תורת ישראל, לצרף את התורה שבעל פה, ומחברו וויים שכל את ידיו לעשותו בדמות צורת סניגור ומליץ יושר לתושבע"פ, ובלשון רכה ושפת חלקות יצפון רעל הכפירה לא רק בתושבע"פ כי גם בתורה מן השמים בכלל. ובאיש אשר ידיו רב לו במשא ומתן של התלמוד, יתחכם להוכיח הוכחות שוא מדברי חז"ל בעצמם שהוא מעקמם ומוציא מהם משמעות של תעתועים אשר לא כמובנם ומשמעם האמתי, אשר אמנם לא רבים יחכמו לעיין היטב בהם ולהכיר סלף דברי צדיקים חז"ל שהוא מסלף, ולא הכל יודעים כי צריכים לפתוח

גמרא להתבונן אם לא לקו דבריהם המובאים מאתו בחסר ויתיר ובזיוף. בקצרה: לבקר את הספר דור דור ודורשיו, להראות תעתועיו ולגלות זיופיו, ולישר הדוריו ששם בדברי חז"ל, ולהרוס את בניניו המוסדים על יסודי תהו ואבני בהו, נדרש גם כן גאון מובהק גדל דעה בתורה וחכם כביר. וזאת מצאו גדולי גאוני הדור במר אחינו, הגאון זצ"ל אשר אמנם עוד בטרם בקשוהו הקדיש כחו ועמלו להצדיק קדושת המסרה ותורה מן השמים והיה ספרו זה „דור ישרים" אור זרוע לצדיק מר אחינו המחבר זצ"ל. ולישרי לב החיים אתנו לאו"י שמחה.



אבן, למרות שמחת כל ישרי לב, למרות כל הרבנים גאוני הדור, ורבים וכן שלמים חכמים יראי ה' המחכים לצאת הספר „דור ישרים" לאור, עוד נמצאים, לתמהון לב, אנשים אשר אף כי הנם שלמי אמוני ישראל, הם כמתמיהים בשאלותיהם הבאות בפנים שונות שבאמת הן אחת. האחד ישאל: „מה יושיענו זה הספר הישר, הלא המאמינים אינם צריכים לו, והמינים הן לא יביאוהו אל תוך ביתם, ולא יאבו גם הבט בו, ומי איפוא יקרא בו?"

והשני ישאל: „הלא כבר עבר מועד, כבר התעותו הדעות, התקלקלו המשפטים, כבר אבדה האמונה ונכרתה מבני הדור הסורר הזה, וכבר אבדה עצה איך ובמה להשיב לב בנים אל דרך אבותינו ולמה זה הבל ניגע להשכיל להיטיב בספרי יושר אשר לא יועילו ולא יצילו עוד"?

ובא השלישי כירא וחרד ממכשול לב ותקלת המחשבה ורגז ושחק ואמר: „אם יועילו ספרים כאלה להחזיר בתשובה גם את אחד מני אלף נלוזי הדרך מסופק אני מאד, אך זה ברור (?) בעיני כי כמה תמימים אשר לא קראו בספרים חיצונים מעולם, יבלעו כארם את דברי המינות המובאים בספרים האלה כדי להשיב עליהם, בטרם יקראו את ההוכחות והראיות כי דברי המינות הם הבל הבלים, ובכן עוד ירעו ישחיתו ספרי וכוח כאלה תחת אשר היטב אין אותם".

והננו משיבים להשואלים כאלה על הסדר: א) לא נוכל עמוד על דעתם של השואלים האלה. האמנם יחשבו כי כל רבותינו גדולי עולם כר' סעדי' גאון, החבר ר"י סנגורי, הרמב"ם, הר"י עראמה ור"י אלבו ורבים כמוהם אחריהם, אשר חברו ספריהם היקרים כנגד הקראים, הפרובינציים, השבתאי צביים והפראנקיסטים, וכל המינים השונים אשר יצאו פרצים מגדרי הדת, האמנם יחשבו השואלים האלה כי כל חכמי ישראל ההם נואלו לחשוב כי ישיבו בספריהם את פריצי בני עמנו ההם מדרכם? הן כמעט אשר לא היה דור שבו יצאה מקרבנו כתה מתגדרת בשטה שטותית אשר לא כתורה ודעת קדושים מקובלת, אשר לא יצאו כנגדה חכמי התורה אמוני עם סגולה להוכיח בהוכחות שכליות משובת הכתה ושטות שטתה, האם להשיב את היוצאים פרצים בעצמם מדרכיהם וממשובותיהם דמו חכמי התורה ההם בספרי וכוחיהם, מבלי שום לב להחלטת חז"ל כל באיה לא ישובון זו מינות? האם חכמי התורה לא ידעו ולא יבינו כי לאלה שכבר מתו בחייהם לא יועיל עוד סם חיים להשיבם לתחיה? אבל הם נלחמו לה' ותורתו, מלחמת סופרים, בהכתות והשטות החדשות אשר מות בהן אך למען אלה אשר עודם חיים באמונתם! הלא זה דברנו: „לא אל תועי רוח העת שכבר יצאו פרצים מגדרי הדת ללכת בדרך לבם

אשר לא ילכו עוד לבקש חשבונות והוכחות מן התורה עצמה ללא תורה מן השמים וללא אמונה ודת שלוח הספר „דור דור ודורשיו" מאת מחברו, כי אם אל חלק גדול מהתורנים" כו'.

הנה כי כן, החלק השני משאלות הראשון, והוא: „והמינים הן לא יביאוהו אל תוך ביתם ולא יאבו גם הבט בו", החלק הזה הלא יפול לא יוסיף קום, כי לא להתוכח עמם חבר ספר „דור ישרים" כי אם לשמור על הישרים לבל ילכדו בשחיתותם. אך על „החלק הראשון" מהשאלה המחלטת ואומרת: „המאמינים אינם צריכים לו" נשיב בהחלט: לא כן, כי באמת גם המאמינים ואולי דוקא המאמינים צריכים וצריכים לו. כי מלבד דברנו אשר דברנו: „כמה מהתורנים שהם גם מאמינים אינם נזהרים משימת עיניהם והסתכלות בספר „דור דור ודורשיו", הנה גם המאמינים התמימים הנזהרים מאד במצות ולא תתרו אחרי לבבכם לפי באור חז"ל, האם ברובם אינם מוקפים גם הם מבנים ומקורבים באי ביתם, אשר פיהם מלא טענות ארסיות, ואוי לאזני המאמינים ההם שכך שומעות ואין בפיהם תוכחות. ולא רק כי לא ידעו לענות לכסילים — משכילים כאולתם לבל יהיו חכמים בעיניהם, כי גם אליהם דבר ספק יגונב, הן גם אבנים שחקו מים, ולו גם לבם אבן, על כרחם ימצאו המים הרעים אשר שתו בני ביתם מסלות בלבבם, לפלג לשטף הרהורי מינות תעלה גם ברעיוניהם. ולא כן אם יכירו וידעו מה להשיב לאפיקורס בדברי תורה שבהם אמרו ענה, כי אז ימצאו מנוחה בנפשם, ואולי גם חפץ ה' בידם יצליח להשיב אליהם בדברי טעם ושכל טוב לב בניהם ומקורביהם, אם רק חולי הנפש הם ולא מתים שכבר מתו בחייהם, וחיו!

על שאלת השני כמתיאש נשיב: כי מלבד אשר מרוב יאוש הפריז על המדה להחליט כי אבדה האמונה ואבדה עצה, אחרי אשר באמת, עוד לא פסו אמונים בבני הדור, אם אמינים למחצה או לפחות מכשעור הזה, ועוד יש להם תקנה — מלבד זאת הלא יגיד לנו: האמנם גם בנוגע אל עצמו ואל בשרו, כי הגיע אחד מבניו או מבני בניו חלילה עד שערי מות ורפאות תעלה אין לו עוד, הרופאים אמרו נואָש, האמנם יאמר ליאש את לבו ולחבוק את ידיו מבלי עשות כל מאומה? האם לא יעשה כל אשר בכחו ועוד יותר מכפי כחו? ולא ייטב בעיניו להיות גם שוטה בפני עצמו לדרוש גם בקדרים ובצועניםּ? או כדברי החסיד בחוה"ל שער חשבון הנפש האומר: „ואלו היה יכול להטריח השמים והארץ וכל אשר בהם היה עושה": אף אמנם בלי ספק גם בנוגע לסכנת גוף אחרים, אשר הרופאים התיאשו מחייו לא יחיו עצתם לבלתי עשות מאומה כל עוד אשר נשמה באפו. ואם בספק חיי הגוף השרוי בסכנה מחללין שבת, ואפילו לחיי שעה בלבד מפקחין הגל בשבת, ולמה יגרע ספק מת מיתה רוחנית ממחלת נפש לבלתי עשות מאומה להצלתו? והלא זה הוא בכלל „לא תעמוד על דם רעך", „ואהבת לרעך כמוך", וכתיב והשבות לו זו אבדת גופו סנהדרין ע"ג ע"א ב"ק ס"א ע"ב ומכש"כ שחיבים להטריח להצלת אבדת נפשו! הרואה ללבב ותוכן רוחות הוא רק השי"ת, ולא אשר יראה האדם את המות והרע בנפש איש לפי דבריו ודרכיו כן הוא. ומי יודע אם לא רק מפותה ומוטעה הוא, וכאשר יראה בעיניו ולבבו יבין כי דברי המתעה הכל הם זיופי תעתועים ושב ורפא לו?

אכן שאלת השלישי איננה שאלה כי אם טענה, וטענה נושנת היא אשר באמת איננה כדאית להשיב עליה כלל. כאשר מעולם לא שמו אליה לב רבותינו

אבית העולם מימי חכמי המשנה ותלמוד הקדושים והלאה, אשר לא נמנעו מלהתוכח עם הכתות הרעות, הבנים כחשים אשר יצאונו, הצדוקים, הביתוסים והמינים אשר במשך הזמן אבדו מתוך הקהל. כאשר כן ימצא יראה כל עוסק בתורה תמצית ובוחים כאלה במקומות רבים. במשנה ובתלמוד ובמדרשים: „אמר רבן יוחנן בן זכאי (בבא בתרא פ"ט ע"ב) אוי לי אם אומר אוי לי אם לא אומר אם אומר שמא ילמדו הרמאין ואם לא אומר שמא יאמרו הרמאין אין ת"ח בקיאין במעשה ידינו, איבעיא להו אמרה או לא אמרה, אמר רב שמואל בר רב יצחק אמרה ומהאי קרא אמרה כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בה ופושעים יכשלו בם". והנה בנידון דידן, החשש שמא ילמדו הרמאין ליכא, הרמאין שהם לפי ענינינו המתחכמים הזייפנים, לא מתוך ספר „דור ישרים" ילמדו תורת הכפירה כי אם ממקורה שהוא הס' דור דור ודורשיו, והחשש הוא שמא ילמדו התמימים ועליהם הלא נאמר: צדיקים ילכו בם! אך לאידך גיסא אם לא אומר שמא יאמרו הרמאין, לפי ענינינו הזייפנים המתחכמים, אין ת"ח בקיאין במעשה ידינו, הלא יצדק עוד יותר לענינינו, כפי שאמרנו למעלה מפני שעד כה לא נתחבר ספר מיוחד להשיב על דברי המתעה וזיופיו באה אמונת שוא בלבב השוגים בו כי כל משפטיו והוכחותיו אמת צדקו יחדו, — עד כי אין בכח אדירי התורה (?) להשיב עליו ואין בפיהם תוכחות".

ובאמת, לפי הכלל הידוע כי אין רע בהחלט עלי תבל, ואין רעה אשר לא תבא גם טובה לרגלה, הלא לעמת כל השיחות אשר כרו לנו זדים אשר לא כתורת ה', נולדו לנו הררי אל, ספרי חכמה ודעת שיסודתם בהררי קדש, הנביאים וחז"ל. ספרים שהם אבני חן אבני קדש משבצות בכתר תורה, ולולי העמיקו שחתו המעמיקים עצה לבוא במחתרת תחת בית ישראל, לגנוב את לב ישראל ואמונתו בבקשת חשבונות שוא, כי אז רבותינו הרי ישראל לא הטיפו עסים, וגפן ישראל היה בוקק מכמה מיני יינות של תורה, ולא זכינו לכל העשר והכבוד הרוחנים אשר הנחילו לנו בספריהם הנחמדים אשר היו ויהיו בישראל מעיני ישועות חכמות ודעת, אשר מהם ישאבו רבנים ודרשנים דעת אלקים, חכמה מוסר ומדות ומהם ישכילו לדעת מה להשיב לאפיקורס.

לא נדבר מקדמונינו כרס"ג, הרמב"ם הכוזרי ורבים כמוהם אחריהם, ונתבונן לרבותינו האחרונים הגאונים חסידי עליון רבינו „משה סופר וחותנו רבנו עקיבא איגר זצ"ל", אשר כמעט לא היו כמוהם בדורם מתונים בדין, מיושבי הדעת וזהירים זהירות יתרה לבל יהי פרסום המלחמה לה' ולדתו במבקשי תקונים בדת, מכשול לב להתמימים היראים, ובכל זאת הנה בחת"ס חלק ששי בחלק הלקוטים מן תשובה פ"ר עד תשובה צ"ו, הנהו נלחם באהרן חורינער המכונה בפיו בשם א'ח'ר' עם חבריו שהראו פנים מסבירות לתקינים בדת, ורבינו משה מביא דברי הבלע שלהם ומשיב עליהם כדרכו בקדש. וכן יצא כנגד ספר נגה צדק של ר' ליברמאן.

אמנם כי שם בחת"ס תשובה פ"ה רואים אנחנו שהיה מסופק אם כדאי לפני לצאת כנגד ספר נגה צדק וז"ל שם בדבור המתחיל: „ועוד כו', אמנם תמול הגיעני מכתב מכבוד גאון ישראל מוהר"ם אבד"ק נ' והמדינה שבסוף אגרותם הוסיפו כו' להצטרף עם מו"ח (הגאון החסיד רבנו ע"א זצ"ל) ולחבר איזה ספר נגד ס' „נגה צדק" כו' כו' ובשגם בלא"ה נמי אין דעתי נוטה כלל להרפיס בזה שום ספר ופשתה המספחת ונעשה ממנו קיום לדורות אחרונים", יעוי"ש הקורא ויראה כי סוף סוף

יצאו כנגד הס׳ נגה צדק גדולי גאוני דורו והגאון הצדיק יסו״ע בעל החת״ם זצ״ל הסכים עמם להלכה ולמעשה! וכל המתבונן בדברי רבינו משה סופר זצ״ל היטב, יראה ויבין הטעם לאשר התקשה מתחלה לקבל דעת חבריו הגאונים הצדיקים לחבר ספר נגד „נגה צדק״, הוא יען אשר חשב בתחלה כי מבלי הלחם בו, ישתקע הדבר ושקעה האש הזרה במקומה באופן אשר לא יודע כלל במשכנות ישראל אשר יעצו פריצי בני עמנו להדיח את ישראל. מחשבה כזאת היתה יכולה לעלות על דעת הגאון החסיד הזה רק בתחלה ולא אחרי אשר יצאה האש הזרה ומצאה קוצים ותהי להבערה.

אבל מי יוכל להעלות על דעתו, כי עוד עתה, אשר בעוה״ר המינות בשם חכמה תקרא בראש חוצות פנו אלי וחכמו. בחלוני חנויות הספרים מצגים ספרים חיצונים שונים נחמדים למראה התרים אחרי לבבם ואחרי עיניהם להמשיך בקסם המינות דמשכא את העוברים למצוא בהם לדעה איך ובמה לעשות מה שלבם חפץ מבלי שיהי לבם נוקפם... ודורשי הדור דור ודורשיו מתרבים מיום אל יום, וכמעט אשר ידיעת מציאותו ותכונתו ומטרתו מודעת לרוב היושבים על התורה. ומים גנובים ימתקו לשותיהם גם כי רעים ומרים הם. ובעיני המסיתים ומדיחים אין כסף נחשב למאומה בגלל המטרה להפיצו בישראל, והעשירים דמקמצי בדבר שבקדושה הנם פזרנים על ההפך... וכפי שהורה הנסיון שכבר נדפס בחמשה מהדורית העוד עתה בעת אשר יצרא דמינות ר״ל מתהלך קוממיות, הולך וכובש את האמונה עמה בבית—ומתגנבת לפרקים גם בבתי מדרש ובתי אולפנא, ואין כחו של ישראל סבא להחלישהו אלא בפי חכם משיב דברים נכוחים, דברי אמת ומשפט צדק, העוד עתה יתכנו דברי החוששים „פן יבלעו כמה תמימים שאינם קוראים בספרים חיצונים כארם את דברי המינות בספרי הוכוח בטרם יקראו את ההוכחות כי הבל הבלים הם״? אם באמת נמצאים תמימים כאלה הלומדים תורה בטהרה, ומינה לא יזועו, עיניהם טהורות מראות ברע, וגם אזניהם לא תשמענה מאחריהם דבר מספרים היצונים אשר פרחו כראש על שדה ישראל, אשריהם ואשרי חלקם. אבל בעלי נפש זכה כאלה מעטים מאד בימינו, ואנשים כאלה לא יבטלו מתלמודם בגמרא ופוסקים למען ראות המלחמה לה׳ ותורתו במשניאיהם, כאשר כן גם לא ישיתו עיניהם לנטות בספרי „האמונות והדעות״ „והכוזרי״ ועוד כהמה.

אכן, לפי האמת הברורה והגמורה, לא ירעו ולא ישחיתו דברי מינות המובאים בספר היוצא מאת צדיק תמים ירא וחרד, שתחלתו דברי תורה אמונה ודת וסופו ד״ת אמונה ודת ותוכו רצוף אהבה ויראה, שמפני חדודי השנינה, דברי המינות יזבו מדוקרים ומוקעים לראוה בהם ובהכעור המגונה שבהם כעל רומח פנחס המקנא לפנים בישראל — כעור אשר יביא להמבים בם געל נפש ורקיקה של בוז בשאט נפש...

הספרים הרעים ולעמתם הספרים הטובים, מלבד פעולתם הפנימית אשר יפעול התוכן שבהם על הקורא המבין המעיין בהם, לרעה או לטובה, עוד מציאותם בעצמה המתפרסמת על פני חוץ, תפעול פעולה חיצונית על רבים מהמון העם אשר לא יביטו יראו את הכתוב בהם וגם לא ידעום ולא יבינום.

כמעט יותר מכפי המדה אשר הרעו השחיתו ספרי המכחישים להוגי דעותיהם

הרעות מתוך הקריאה הנפרצה בהם, העמיקה שחתה מציאותם הנפוצה לרבים מהמון העם אשר לא קראו בהם, ילמדו רק מפי השמועה את ההכחשה שבהם, ואת התולים בכל המקובל באומה והקדוש בישראל. וכי נרגיז עליהם את התוכחה בדברי טעם, ונעתקו מפיהם מלים להצטדק, וענו ואמרו: „אמנם כי אנחנו איננו יודעים מה להשיב על תוכחתם, אבל הלא הננו בטוחים אנחנו כי למחברי הספרים המתעים יש דעה והשכל לנצח אתכם ואת כל המאמינים כמוכם״. ומדה טובה, מרובה לספרים הטובים, כי—מלבד הטיבה הגדולה הבאה להקוראים המבינים בהם, עוד רב הטוב הצפון במציאותם בעצמה לרבים אשר לא יקראים וגם לא: יבינום.

ולדוגמא: הספרים הקדושים. שבהם שפוני טמוני חכמת הרזים לבאים בסוד ה׳, אשר רק בני עליה המעטים, יביטו על ידם נפלאות בתורתו, הנה מציאותם בעצמה מספקת לכל שלמי אמוני ישראל להאמין אמונה אמן כי אין חקר לסתרי פליאות חכמה אשר בכל אות ואות שבתורה, ואין קץ לתעלומות חכמה אשר בכל קוץ וקוץ מתגיה, וכי מאד נעלו מבינת אדם והשגתו טעמיה מצותיה הכתובות והמסורות למקבליה הנאמנים ממשה עד רבינא ורב אשי. כמו כן דיה היתה רק מציאות הספרים היקרים שחברו נגד הקראים, המתפלספים, השציים, לעצור בעד המון העם אשר לא קראו בהם, מהתעות אחרי תועי רוח ההם ולהשאר שומרי אמונים. כן, גם כי מעטים מאד פה בארץ רוסיא מאחינו אשר זכו לראות בספרי „דורות הראשונים״ אשר להגאון החכם הכולל ר׳ יצחק אייזיק הלוי שליט״א, בכל זאת רבת פעלה מציאות ספריו היקרים לתת ידיעה בלב רבים עד כמה חכמי ההסתוריא הישראלית החדשה השחיתו התעיבו עלילותיהם, גנבו דעת, כחשו בהאמת בשמה ויחללו את החכמה שבכבודה יתימרו בערמת זיופים.

וכן מציאות הספר „דור ישרים״ בעצמה, מספקת גם לאשר לא יקראו בו, לדעת כי אכן יש עונה לספר „דור דור ודורשיו״, המסכל דעותיו, מגלה זיופיו, ומשים לאַל את טענותיו והחלטותיו נגד התורה הכתובה והמסורה, ולא יבערו ויכסלו לחשוב ולדבר כי אין בפי חכמי התורה מה להשיב על חלומותיו ועל דברי הבליו של „הדור דור ודורשיו״!

והנה בנו מצא מר אחינו הגאון המחבר זצ״ל את אשר בקש מאתנו, לסדר בכתב ברור הראוי לדפוס את ספרו זה שכתב בזקנותו, כאשר כן רבות עמלנו בסדורו ובכתיבתו כתיבה תמה. אך להתעסק בפֹעל ובההוצאה הרבה להדפסת ספריו כתבי ידו הנחמדים וספרו זה בראשם, בחר בבן אחי — בני היקר והנעלה וכו׳, מוהר״ר נטע הלוי ליפשיץ נ״י, —אשר מר אחינו הגאון המחבר זצ״ל, התחנן אליו לקחת לו את ספריו כתבי ידו לעצמו, למען אשר יוציאם לאור, ויעתר לו, ובכן מסר את כתבי ידו לידיו, כפי אשר תחזינה עיני הקוראים במכתב מר אחינו זצ״ל הנלוה על דברי ב״א — בני נ״י.

בהפקידו את כל טובו הרוחני בידיו, הרגיע רוחו ונחה דעתו של אחינו הגאון המחבר זצ״ל, אשר יצאה נשמתו בטהרה אור ליום י״ז אדר שני שנת תרס״ה.

בתקותנו החזקה אשר כל בעל נפש ונקי הדעת, ישיש בשמחה להביא ברכה אל תוך ביתו בספר הישר דור ישרים הזה — נקוה עוד, כי תכף בהוצאת הסכום שהניח המביא לביה"ד בהדפסת „החלק הראשון" הזה שעמל בו הרבה לעשות רצון דודו הצדיק אחינו זצ"ל ימהר יחיש להוציא לאור גם את יתר חלקי ספרו ברצות ה' פעלו. וכן יוציא לאור ברצות ה' דרכו, גם את ספרו הגדול „נחל יהודא", שבו תבאנה דרשותיו הנפלאות מאד, וגם את חדושיו הישרים בחלק ההלכה אי"ה, כתקותנו בו ית"ש.

וזכות אחינו הגאון הצדיק זצ"ל, אשר אנחנו עמלים לזכות את הרבים באור הגנוז בספריו היקרים, תעמוד לנו ולבנינו להיות ממזכי הרבים כל ימי חיינו.

קאוונא יום טו"ב סיון תרס"ז

צבי הירש הלוי
יעקב הלוי
לבית ליפשיץ בא"א הרה"ג הצדיק המפורסם מוהר"ר אליעזר ליפמאן זצ"ל מ"מ דווילקאמיר.



ראש דבר

מאת הגאון המחבר זצ״ל.

בטרם נבוא, בעזרת ה׳ ית׳ אל עקר המטרה לבקר את הספר „**דור דור ודורשיו**״ להח׳ **א״ה וייס**, ולהשיב על דבריו וטענותיו אשר טפל על תורתנו הכתובה והמסורה, עלינו לדבר מעט כמו בהתנצלות, לבלתי היות מן המתמיהים, אחרי אשר כבר הקדמנו בספרנו „**דרך אמונה**״ להגיד כי אם נבוא בימינו אלה לכתב בקרת אין אנו מספיקין, מאמרים רבים מאד יורמו כזרם מים כבירים שוטפים במכ״ע נפוצים ובחוברות מיוחדות המתחדשות מיום אל יום נגד האמת והאמונה המושרשית בלבב שלמי אמוני ישראל מעולם, ולהשיב עליהם לא יספיקו לנו ימי חיינו המנויים והקצובים.

כן, לא חדשה היא ההכחשה בקבלת חז״ל התושבע״פ. כבר עוד בימי מלכי החשמונאים, קמו הצדוקים והביתוסים, ועוד כמה כתות שונות אשר התאמצו ללפית בעמוד התוך אשר דת משה וישראל נכון עליו והיא המסורה הנאמנה, ולערער אותו מיסודו, וכה התהלכה ההכחשה אם כדבר באפל או כקטב ישוד צהרים עד הקראים, אשר נבדלו מעל עמנו, והברית הכרותה „תורת ה׳ כי לא תשכח מפיני, הראתה נפלאות שומר הברית לנוצרי פקודיו ועדותיו, כי כמעט כלם אבדו מתוך קהל ישראל, או נמעטו ויצערו באין משים לב אליהם, וישראל עושה חיל בתורתו הנושאת את נושאיה!

אמנם כי רב ההבדל אשר בין המכחישים ההם לכתותיהם השונות, להמכחישים החדשים אשר בימינו: המכחישים לפנים בישראל, לא כחשו בה׳ ובתורתו הכתובה שקבל משה מסיני, לא אחד מהם העיז לבקר אחריה ולהטיל ספק בנתינתה מאת ה׳, ורק על הפירושים והבאורים לחקיה ולמצותיה המקובלות ומסורות על פה, יצאו המכחישים לערער בטענותיהם השונות. חקי התורה ומצותיה כפי שהם כתובים, קדושים קיימים ונצחיים היו גם להם, אשר אין ביד הזמן וכל המעשים הנעלים תחת השמש לשנותם, ואף כי החקים והמצות ככתבם מבלעדי פירושיהם ובאוריהם המקובלים בע״פ אינם חקים ומצות ה׳ בלל. והאומרים אין לנו אלא תורה שבכתב אפילו תורה שבכתב אין להם, בכל זאת, הלא המכחישים ההם לכהפ״ת האמינו בעקר תורה מן השמים ובנבואת משה רבינו עה״ש.

אך לא כמוהם הם המכחישים בימינו, שהם באמת כופרים בעקר תורה מן השמים לגמרי, ובכ״ז הם מראים פנים מסבירות, לא רק להתורה שבכתב אשר בפיהם ובפי כתבם יעריצו, ויקדישו אותה, כי גם את חז״ל יכבדו בנותני עוז ותעצומות לקיומה של תורה, ושני ההפכים של הכחישם בה והקדישם אותה יצדקו יחדו, על פי התחבולה שחבלו לתת מובן שוא וזר בשתי המלות „**תורת חיים**״ שתורתנו הקדושה מתארת בהן.

כי הנה תחת אשר מעולם לא עלה על לב איש מישראל, להוציא את התאר „**תורת חיים**״ מפשוטו וממשמעו „שהתורה הנתונה מאת אלהים חיים בה״, שהוא חי העולמים, נותנת חיים, חיי עוה״ז וחיי עוה״ב להולכים בחקותיה אשר יעשו אותם וחיו בהם, כן לא יהיה יכן לעם כלו. האמונה הפשוטה הזאת, מלבד שהיא מפורשת ומבוארת בתורה כ״ה ובכל כתבי הקדש, עוד התאשרה והתקיימה בעדות הזמן והנסיון, כי רק היא שעמדה לנו להיותנו תחת אשר כל עוזביה אשר יצאוה פרצים ספו תמו מן בלהות הזמן ומכביתיו – תחת האמת והאמונה הזאת יבינו המכחישים בימינו את המלות „**תורת חיים**״ תורה של החיים

שהחיים הם נותני התורה, כלומר: העם בעצמו שם לו את תורתו על פי החיים הדרושים להפצו לפי משאלות הזמן והמקום, ואחרי אשר הזמנים משתנים, בהכרח משתנים גם חקי התורה ומצותיה לרוח העת וחקות החיים. דברי ב ל ע כאלה וכאלה ממלאים חלק גדול בהספרות החדשה, ונקראים עוד יותר מבין השיטין...

מאליו מובן מה רב המרחק אשר בין החיים אשר תשפות התורה להולכים בה, שהם החיים והטוב לגוף ולנפש, חיים שיש בהם יראת שמים ויראת חטא, חיים שטועמיהם טועמים בעוה"ז מעין עוה"ב, ובין החיים שמקומם ביצר לב האדם הרע, ורהבם עמל ואון, אשר העין לא תשבע מחמודותיהם והנפש לא תמלא מהם. חיים אשר לפי מובן התורה מות בם, והחיים האלה שצרכיהם ומשאלותיהם מתערבים ומשתתפים עם החיים הכוללים לכל העמים, הם יחליפו וימירו את חקות התורה ומצותיה בכל עת ובכל מקום, וזאת היא „תורת חיים" של „מתקני הדת" (רעפארמער)· ל ד ע ת ם ה מ ש ו ב ש ת ה ז א ת, היו עזרא ואנשי כנה"ג וחז"ל אחריהם מ ת ק נ י ה ד ת ששנו את התורה ועשו בה כרצונם לפי זמנם. ועל כן יעריצו את התורה שבכתב שהיתה „תורת חיים" לפי זמנם בימי קדם, ויכבדו וינשאו את חז"ל על הצדוקים והקראים, על שעמדו בסוד התקונים בדת ויתקנוהו כפי מעלות רוחם וזמנם, מה שלא הבינו זאת הצדוקים והקראים, וממילא מובן, ש ל פ י ד ע ת ה מ כ ח י ש י ם ה א ל ה, צריכים לבוא תקונים בדת גם בימינו לפי צרכי החיים היום.

ובכל הרעה הגדולה וההשחתה העצומה היוצאת לאמונה ודת מהמכחישים המסיתים האלה, השבנו למתלאה ולאולת לענות לכסילים המשכילים בעיניהם כאולתם ולהשיב על דבריהם, אשר כפי שאמרנו, אם נבא לכתב בקרת אין אנו מספיקין.

* * *

ואולם, לא הרי המכחישים האלה כהרי המחבר ס' דור דור ודורשיו, אשר אמנם גם אליו לא שמנו לב, לו בא בטענה על חז"ל ואמר כי אינו מאמין לא בהם ולא ברבותיהם, כי הלא „אל תען" כתיב, ומה גם לאפיקורס ישראל דפקיר טפי. אבל המחבר הזה יצא בספרו כמקנא קנאת התורה שבע"פ ונלחם מלחמתה במכחישיה, כלבוש הליקא דרבנן, וכלי מלחמת התורה בידו, וכאיש הכם בלמודיה נאזר בגבורת הפלפול התלמודי, הוא מחליט ומוכיח, כי אי אפשר להבין חקי התורה ומצותיה מבלי פירושים ובאורים מקובלים על פה, ובתהבולות ערמה ומזמה הוא בא לכבוש את התורה ולהכחיש, לא לבד את התושבע"פ כי גם את נצחיות התורה שבכתב ואת קדמותה מאת הית"ש, ב כ ח ד ב ר י ח ז " ל ע צ מ ם, שהוא מעקמם, לעקלקלות דעותיו, בפה רך ובשפתים נוטפות חן, עד כי הספר „דור דור ודורשיו" הוא ה ב א ר אשר ממנו ישאבו כל המכחישים המתעים להשקות צאן עמנו את המים הרעים אשר מות בם, כמי מעיני ישועות הכמות ודעת. ולא רבים יחכמו להביא במשפט הגיוני את הוכחותיו וראיותיו ולמצוא את הסתירות הנאמנות שבהן, המראות שאין בהוכחותיו שום ממש, ומה גם שלא ידעו להזהר מלסמוך על לשון מאמרי חז"ל שהוא מביא, פן זייף את דבריהם, או הכניס בדבריהם פירוש ובאור זר ומשונה מפשוטם וממשמעם האמתי והברור כדי שיתראו דבריהם כמסכימים להוכחותיו.

להסיר פני הלוט את ספר „דור דור ודורשיו" במעטה אמונה שתוכה הכחשה מוחלטת בכל התורה כלה, שהוא מסתייע מדברי תורה עצמה, על כגון זה אמרו כי בד"ת ענה כסיל באולתו.

כל ישענו והפצנו בספרנו זה, לפקוח עיני ת מ י מ י ם לבל ילכו ויכשלו בדבריו אחרי רואני כי הס' „דור דור ודורשיו" הוא ה מ ק ו ר לכל הכפירה אשר חלק גדול מהספרות החדשה מלאה ממנה, ויהפשוהו ממטמונים עד כי נדפס פעמים אחדות, וזה אות, כי רבים הם הזונים אחריו למצוא בו את ה ח פ ש י ו ת שהם מבקשים מאסורי התורה, על פי ה ת ו ר ה ה ח ד ש ה אשר נתן להם ה מ ח ב ר בס' „דור דור ודורשיו".

ב) והנני לבאר בקצרה את תוכן שטת המחבר החדשה:

במתחסד לאשר ולקיים את אמתתה של מציאות תורה שבעל פה בישראל, הוא מקדים אותה בזמן ובמעלה על התורה שבכתב גופא, ושהצד השוה שבשתי התורות הוא, לפי היוצא מדבריו, שמוצא שתיהן הוא ממקור החברה האנושית. עוד זמן רב בטרם נולד משה, יאמר זוייס „דור דור ודורשיו" חלק ראשון צד 5: „כבר היתה בין בני ישראל תורה שבע"פ. מאות דורות היו בני אדם חיי חברה עוד בטרם ידעו מה זה כתב, כי מעשה הכתב הלא הוא המצאת אנשים שהמציאו אחרי עלותם במעלת ההתפתחות.

ואחרי אשר אי אפשר לבני אדם לחיות חיי חברה מבלי סדרים חקים ומשפטים, המציאו להם חקים ומשפטים שהתקבלו ביניהם לתורה אשר אותה למדו על פה והורו והתנהגו וחיו על פיהם. כה היה בכל העמים וכן היה בבני ישראל, כפי שתספר התורה מצדקת האבות בהלכו בדרך הישר, והיו איפוא חקים ומשפטים ומדות מוסכמים לבני ישראל עוד בטרם היתה תורה כתובה. הרבה מנהגים וחקים טובים ורעים קבלו בני ישראל מהמצרים. ובבוא משה לכתב את הדינים החקים והמשפטים שהיו נהוגים כבר ורגילים על כל לשון, צרף וברר ולבן ויכתב את החקים והמדות הטובים ועזב את הרעים לבלתי עשותם. התורה היתה כתובה מבלי פרוש וביאור, כי בדורו של משה הלא הבין כל אחד את הפשט הנכתב לפי מה שהיה ידוע על פה, ולדורות יבאו הלא אי אפשר היה לכתוב חקים מפורשים ומבוארים באופן שיהיו קבועים לעולם מבלי שנותם, יען כי החיים משתנים לפי הזמנים ומסבותיהם, ועל כן, מוכיח המחבר, שמעולם לא עמדו חקי התורה במעמד קבוע, כי אם השתנו תמיד לפי התפתחות החיים, ותמיד באו ופירשו חכמים את פשטי כתובי התורה לפי רוח החיים שבדורותם. וכאשר התפתחו יותר ההשגות האנושיות ונתרבו מאוד דרישות החיים, עד שהיה אי אפשר עוד להמציא עוד להדרישות החדשות מקומות מפורשים בתורה הכתובה, אז נמצאו להחכמים כללים ומדות איך לדרוש, או נמצאו אסמכתות לדברים שאינם מפורשים ונזכרים בתורה, ולמוד מענין לענין קל וחומר גזרה שוה ובנין אב וכו'. ולסכור פי המלגלגים על דברי חכמים כאלה, השתדלו חכמי המשנה והתלמוד, להראות כי דיניהם ואפילו גזירותיהם מרומזים בתורה, ולא רק באיזה פסוק או אות, כי גם השתדלו בימי ר' עקיבא לדרוש אפילו על כל קוץ ותג שבתורה".

הנה זאת היא שטת המחבר החדשה בהכחשת תורה מן השמים לגמרי ובעשותו את מקבלי התורה המסורה לזייפנים ושקרנים, והוא מתחכם כבקי ורגיל בתלמוד להכחיש את התורה הכתובה והמקובלת יחד בכח התורה עצמה, כלומר בהוכחות שוא וראיות הבל, מהכתובים ומדברי חז"ל שהוא מעקמם ומגלה בהם פנים שלא כהלכות דעותיהם.

ג) לפי מה שבארנו את שטתו בהכחשתו את העקר תורה מן השמים הלא יכלנו, לכאורה לסגור את שער האיתון הזה, ולפתוח את שער התשובה על הלומותיו ועל דבריו בספרנו, אבל שבנו ראינו כי אכן יש לדבר עוד משטת המחבר דנן, הן האמונה בתורה מן השמים הלא היא רק עקר אחד מעקרי הדת, ובכן עלינו להתבונן על שטת המחבר הנוגעת בכל עקרי הדת, ועל כן עלינו, שום לב לכל השלש עשרה העקרים ולשום עין ולב לשטת המחבר.

רבנו „הרמב"ם" ז"ל העמיד את הדת על י"ג עקרים, אשר לדעתו כל מי שאינו מאמין באחד מן העקרים הוא יוצא מדת ישראל ואין לו חלק לעוה"ב. מן העקרים האלה יש שאינם נוגעים דוקא למעשה כי הם מצות התלויות בלב כמו להאמין שיש שם נמצא שלם בתכלית השלמות. השני שהוא הממציא כל המציאות והוא אחד בתכלית האחדות. השלישי שלילת הגשמיות, שאינו גשם ולא ישיגהו משיגי הגשם. הרביעי שזה אחד הנמצא הוא קדמון, ראשון ואין ראשית לראשיתו. החמישי שרק אליו ראוי לעבוד ולא לזולתו. החמשה העקרים האלה, היה האדם מחויב לדעת ולהאמין בהם אלו גם לא נתנה דת למעשה המצות והחקים. אבל יתר העקרים הם מצד הדת, היינו שהית"ש מנבא את בני אדם הראויים ורצויים לו לפי יושר מעשיהם ומדותיהם ופרישתם מהתאוות החמריות, ודבקותם בו ית', והם רואים חזיונות של מעלה מה שאי אפשר לשכל האנושי להשיג בשום אופן מבלעדי ההשפעה שישפיע עליהם הבו"ית. מראים להם עתידות צודקות אשר גי" בטרם תבאנה ולא יפול מכל דבריהם ארצה כי רוח ה' דובר בם ורוח ה' לעולם עמ".

השני שמשה רבינו עה"ש היה אדון כל הנביאים. כי אם כל הנביאים גם הם ראו מראות אלקים, בכ"ז לא הגיעה להם הנבואה בלתי אם לפי הכנתם אליה וכח נפשם לקבל, ולפי רוב הכנתם פרישותם ונזירותם מתאות העולם כן ירבה ויגדל כח נבואתם. אף על כל פנים

כח הנבואה יגיע להם באמצעות כחות נפשם כמו כח המדמה, אשר יתעצם ויתדבק ברוח הנבואה אשר יערה עליו, ועל כן בהכרח יביעו ידברו את חזיונותיהם במשל ובדמיון.

ועוד זאת, כל הנביאים, אף כי גם בהם דבר ה', מפני שזככו את חומרם מאוד, בכ"ז הן לא נתבטל חומרם לגמרי, והחומר אע"פ שהיה מזוכך בכ"ז הלא נשאר חומר, וזה הוא המכונה בלשון חז"ל בשם אספקלריא שאינה מאירה, שעכ"פ החומר מפסיק וחוצץ, וע"כ היה גבול לנבואתם, שהצטירה מצד החומר במשל ובדמיון. לא כן משה, שלא לפי מדרגת הכנת נפשו ופרישותו וקדושתו — אף שהיתה מצדו גדולה מהכנת נפש כל הנביאים, בכ"ז — לא לפי הכנתו היתה מעלת נבואתו, שהיתה גדולה הרבה מאד מערך ההכנה האנושית, והנבואה דברה בו כמו שהוא מפשט מחומרי לגמרי, ולכן היה תמיד גם בהקיץ מוכן לנבואה באין מושג חמרי חוצץ ומפסיק כלל בינו ובין עצם הנבואה כמו שהיא מושפעת עליו מאת הקב"ה, ובאין ענין חמרי מעכב מצדו כלל, היתה השכינה מדברת מתוך גרונו, מבלי שתבא הנבואה באיזה משל ודמיון, וזהו בלשון חז"ל אספקלריא מאירה וכמ"ש (במדבר י"ב) ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט, על כן כל דבריו של משה בתורתו, הם, כביכול, דבורו של הקב"ה ממש, ומזה נסתעף העקר תורה מן השמים, כלומר, שהתורה כולה שהיא דבוריו של משה, היא ממש דבורו של הקב"ה שדבר בו, מפני שלא היה אפשר למשה לפי מדרגת נבואתו שיוסיף על פי שכלו ודעתו אפילו אות אחת, שהרי הוא מצדו כמעט לא היה המדבר, בהיותו בטל בטול גמור מישותו להקב"ה המדבר בו, וז"ש שם בכל ביתי נאמן הוא, שלא יוסיף משל עצמו אפילו אות אחת. ומזה יסתעף בהכרח עוד עקר כי התורה לא תהא מוחלפת ולא תשתנה לעולם, אחרי אשר התורה כולה היא דבורו של הקב"ה הלא הוא ית' ודבורו חד וכמו שהוא ית"ש איננו מקבל שום שנוי, כן דבורו איננו מקבל שום שנוי.

העקרים האלה הם מצד התורה. ומהם מסתעף עוד עקר שהוא ית"ש משגיח על העולם כלו, משלם שכר לעושי רצונו ומעניש לעוברי רצונו, אשר כל זה מפורש בתורה, וברמז נמצא בתורה הכתובה שכר ועגש נצחיים. הטעמים לאשר לא נאמרו בתורה מפורש רבים הם, ורב לנו רב העקר הזה שהוא מרומז בתורה שבכתב, והוא מהתורה שבע"פ.

ואחרי אשר התורה בעצמה הבטיחה כי באחרית הימים ישיב ה' את שבותינו והטוב אשר ייטיב ה' עמנו יהי רב יתר הרבה מכל הטוב אשר נתן לאבותינו, וכבר בימי שלמה רבתה הטובה בשבת איש תחת גפנו ותחת תאנתו, ויתענגו על רוב שלום, וכסף לא נחשב בימי שלמה למאומה, והתורה הלא אמרה והטיבך והרבך מאבותיך ומה איפוא הטוב הרב הצפון לנו לעתיד? על זה באה הקבלה כי הטוב ההוא יהי נצחי, ע"י מלך המשיח, אשר גם בנבואת בלעם (במדבר כ"ד) מפורש דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל שקבלו הז"ל שהוא מלך המשיח, וכפי שכבר רמז על זה יעקב אבינו בברכתו (בראשית מ"ט) עד כי יבא שילה ולו יקהת עמים, כפי' רוב המפרשים שהנבואה הזאת היא על מלך המשיח.

והנה אחרי אשר הגמול על קיום התורה והמצוה הוא אחד מהעקרים הגדולים והוא מפורש בכל התורה, וכמ"ש כי הוא חייכם ובדבר הזה תאריכו ימים (דברים לב) וכן אשר יעשה אותם האדם וחי בהם (ויקרא י"ח) והרבה כמוהם, ואנו רואים כי אכן יש צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים, מתענים בעני וחסר. וכן לא יאריכו ימיהם וימותו מתוך צער ומכאובים והיכן אריכות ימיהם של אלו? ואף כי נרמז בזה ליום שכלו ארוך, וכמ"ש הת"א וחי בהם חיי עלמא, שהוא רמז לשכר נצחי, בכ"ז עדיין יפלא, הן אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, ואם אמנם החומר מבלעדי הנפש החיה אשר תחיהו איננו כלום כשהוא לעצמו, בכ"ז ביחס הצטרפותו עם הנפש: הלא הוא הידים להנפש לעשות את כל התורה והמצוה ואיה שכרו? לכן באה הקבלה, כי לא רק הנפש תחיה ותתענג על ה' כי גם החומר כי מתים יחיה אל ברוב חסדו, והחומר עם הנשמה יחדו יקחו חלקם ויבאו על שכרם, ובאה על כן האמונה בתחית המתים כמוכרחת מהתורה בעצמה המבטחת שכר טוב בעד קיום המצות, שרובן ככולן נעשות בפועל ממש בגוף ונפש, אשר על כן יבא הגמול גם כן לגוף ונפש יחד אחר התחיה!

ד) אלה הם י"ג העקרים אשר שם הרמב"ם ז"ל, וגזר כי מי שאיננו מאמין באחד מהם הוא בכלל הכופרים שאין להם חלעה"ב.

העקרים האלה נתפשטו בכל ישראל ונתקבלו ונשרשו בלבב כל אשר בשם ישראל יכנה לאמונה אמן כיסודי התורה כלה. אמנם כי נמצאו חולקים על „הרמב"ם" במספר העקרים, יש אשר מנו מספר ששה לעקרי הדת, ובעל „ס' העקרים" העמידם רק על שלשה, אבל מחלקותם היא רק על מה שקרא לכל שלש העשרה בשם עקרים, כי העקר יובן כיסוד אשר אם יתבטל יפול בנין הדת כלו, ובנין הדת איננו מיוסד על כל הי"ג עקרים שמנה הרמב"ם, כי גם בהבטל אחדים מהם ישאר בנין הדת חזק ואמיץ גם בלעדם, כמו שהאריך בזה בעל „ס' העקרים" במאמר הראשון, אך גם החכמים החולקים על הרמב"ם בתאר השם עקרים שנתן לשלשה עשר, אינם חולקים עליו באיכות האמונה המחויבת שבהם לכל בן דת הישראלית. ולדעת כלם האמונות האלה מחויבות הן. ובאמת, לפי מה שבארנו פה תפולנה כל קושיות בעל העקרים, כי באמת כל העקרים באמונה מסתעפים משני העקרים, אשר גם בע"ס העקרים יקראם עקרים, והם תורה מן השמים, ושכר ועונש. בעל „העקרים" אמנם הרבה הוכחותיו וראיותיו כי אפשר שישתנה איזה פרט מפרטי התורה, ודמה לסתור בזה את העקר שהתורה לא תשתנה, אך מלבד מה שכבר השיג עליו הכותב בע"י מס' מגילה, עוד הארכנו בספרנו „דרך אמונה" כי לא צדקו דבריו בזה, ועי' בספרנו „דרך אמונה" פ"ח אות ט' מה שכתבנו שם לסתירת דבריו. ובאמת גם דעת בעל „העקרים" היא רק שע"י נביא אפשר שישתנה איזה פרט מפרטי המצות. והוא בכלל מ"ש תורה אליו תשמעון אפילו לעבור על ד"ת (א) רק שלדעת הרמב"ם הוא רק בהוראת שעה, ודעת בעל העקרים שגם לחדש או לשנות דבר לדורות. ש"ע ג"כ להנביא, וכבר כתבנו שראיות בעל „העקרים" אינן ראיות כלל, והעקר כדעת „הרמב"ם". באמת כל העקרים מיוסדים בתורה, אפילו העקרים הראשונים שהן מצות שבלב ואינן נוגעות למעשה, גם הם מוצאם הוא מן התורה והיא מקורם, מלבד מה שהמופת והחקירה מסכימים להם ומחייבים אותם, כמו שהאריכו לדבר מהם הרס"ג, החסיד בעל חוה"ל והרמב"ם ויתר ספרי המחקר.

העקרים האלה נתפשטו כבר בכל ישראל, וכמעט שנסדרו בנוסח התפלה, כמו השיר יגדל, ואמירת אני מאמין. והנה המחבר החכם ר' א"ה וויס, כמעט שמחנו לראות, כי אחד המשכילים אשר כמוהו יוצא ותורתו בידו להוכיח אמונת התושבע"פ, הנה עד מהרה שבנו נוכחנו כי אכן להיפך כל התחכמותו היא לעקור עקרי הדת ולערער יסודי התורה לגמרי. משתדל היא להוכיח כי חז"ל חדשו, הוסיפו וגרעו ושנו את פני כל חקי התורה ומצותיה. חדשו להם כללים ודרשות אשר לא עלו על לב הראשונים, לא מפני שכן קבלו כי אם רק מפני שכן רצו. מתחכם להוכיח, לא במופתים מאומתים, כי הקדמונים הם הזקנים השופטים והנביאים הבינו ופירשו את התורה לא כפי שפירשו ובארו חז"ל שמכנה אותם „חכמי התושבע"פ". מתאמץ להוכיח על פי דרכו מסברות שבורות ופרועות, כי הקדמונים לא הביטו על תארי המצות ופרטיהן המבוארים בתורה, כי אם השקיפו תמיד והתבוננו אל הכונה הפנימית אשר כונה התורה במצותיה, והקיום במעשה המצות הוא טפל להכונה, אשר על כן לא נמנעו הקדמונים לעשות לפי דבריו לא ככתוב בתורה. לדעתו המשובשת, אין התורה נצחית, והרשות לשנות ולהחליף את חקיה לפי רוח הזמן וחקות החיים. הוא מכחיש את כל ענין התפלה, וכל תחנה ובקשה לא תועילנה לשנות את הנגזר בגזירות הטבע אשר לא ישנה את תפקידו.

הנביאים, לפי דעתו, היו רק חכמי מדינה ודברו חזיוני רוחם לעם, ועפ"י רוב לא נתקיימו חזיונותיהם, וביותר אשר חזו בדברים שהיתה נפשם קשורה בהם, ולמותר הגיד, שלא יתכן לדעתו כי יגידו ויאמרו אמת מאשר יקרה באחרית הימים.

אמונת המשיח נתחדשה, לפי דעתו הכפירית, ברדת פלאים מצב האומה המדיני, כי רק אז בקשו ומצאו נחם לנפשם בתקוה רחוקה מאד.

(א) ועפי"ז כתבתי במקו"א מ"ש סוף התורה ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה את ידיו עליו וישמעו אליו בני ישראל ויעשו כאשר צוה ה' את משה, שהכונה שמחויבים לשמוע אל הנביא אף לעבור על ד"ת בהוראת שעה כמו שהקיפו את יריחו שבעה ימים גם ביום השבת ונשאו את הארון, והכלל אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, אבל בהוראת שעה מחויבים לשמוע לו וזהו כאשר צוה ה' את משה אליו תשמעון ואין זה ח"ו נעקור דבר מן התורה כ"א שזה בעצמו נעבור על ד"ת בהוראת שעה צוה ה' את משה ועי' יבמות צ' ע"ב ובתוס' ד"ה ולינמור.

גם משה רבנו אדון הנביאים אשר לא קם כמוהו, היה רק מחוקק אשר אסף וקבץ את כל החקים והמשפטים אשר מצא בפי העם כפי המסורה שבידם, ואת הטוב והישר בעיניו כתב בתורתו ואת הרע הרחיק והזהיר לבלתי החזק בו, וזאת היא התורה אשר שם לבני ישראל.

אמנם כי המחבר יכנהו „המחוקק האלהי" אבל ידענו את האנשים האלה ואת שיחם, הן הם כמעט יניחו אצבע רומזת לתוך פי הקורא הנבון, שהנבואה היא רק הזון כח המדמה החזק אשר לנביאים אנשי הרוח, שלבבם ידמה כי רוח ממרום יערה עליהם, וגם משה אשר כח שכלו היה חזק ואמיץ יותר משכל כלם, גם הוא לפי מה שחשב את מושג האלהות אשר בשכלו ועיונו לאמת ברורה ודאית ומשפטי שכלו למשפטי אלהים כן דבר בשם ה'.

הדעות האלה הן יסודי ספרו „דור דור ודורשיו".

ביחוד משתדל הוא ומתחכם להכחיש כל ענין הלכה למשה מסיני, יען מה? יען כי לפי הנחותיו התורה כלה אינה אלא מה שקרוב לחשכל האנושי, וכל החקים והמצות אינם אלא ציורים וציונים להכונה המוסרית הצפונה בהם, והמעשה בפועל איננו רק סיג וגדר להחמון. ועקרים הוא אם זכרון אי רעיון מוסרי, או הרחקה מעבודת אלילים שהיה העם לפנים עלול לשגות ולהשתקע בה, וכדומה. אם כן איפא הלא אין חפץ בהלכות שאין להם יסוד בשכל אדם, וכל הלכה למ"מ הלא הן רק בדברים ועניני שאין מהם תוצאות לחלק המוסרי והנמוסי, ואין בהן חפץ רק אם המעשה בפועל הוא רצונו של הקב"ה, אשר להמאמינים אמונה אמן כי כן הוא לא יפלא כלל על שלא מצאנו ראינו שום טעם בהן כי טעמי המצות וסגולותיהן לא נתגלו. אבל לדברי המחבר הזה, אשר חלק המעשה של המצות איננו תכלית לעצמו ואיננו בא אלא בשביל הרעיון, הטמון בו, ושעל כן אין קפידא ודקדוק, איך ובאיזה אופן יעשה אם רק כונת העושה היא טובה — לפי הדעה הנפסדה הזאת, הלא אי אפשר שתהיינה מסורות בע"פ הלכות שלא באה זכרן בתורה הכתובה. ואין חפץ ותועלת בהן למוסר ומדות, וע"כ יכחיש לגמרי לכל ענין הל"מ שלדעתו הוא בדוי מלב האחרונים, ר"ל.

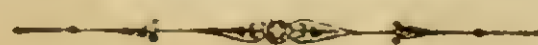
בכלל, מחליט המחבר, כי להנהיג בחיוב את חלק המעשה והקיום בפועל ממש את החקים והמצות, החלו רק שבי הגולה בימי עזרא. הם הגשימו את התורה, והשרישו את הדעה והאמונה בעם כי מעשה המצות בעצם הוא רצון הבוי"ת, ולכן החלו אז חכמי כל דור להוסיף פרטים ותארים לכל חק ומצוה למען הגדיל קדושת המעשה בעיני העם, כי כל אשר ירבו פרטי המצות ודקדוקיהן, כן תתגדל ותתקדש הפעולה בעיני העם. ולמען יאמינו העם בהם וישמעו בקולם, חרשו דרשות רחוקות למצוא להם מקור ושרש בתורה הכתובה, והמחרשים האלה הם המכונים בפי המחבר בשם חכמי התורה שבע"פ. כלומר, החכמים שהדשו את התושבע"פ. הם חדשו ג"כ אסור הכתיבה בחלק התושבע"פ לבל יהיו כחקים שאינם משתנים, ושיהי בכח כל חכמי דור לשנותם כפי הצורך.

* * *

ובכל הכפירה הגמורה בכל יסודי התורה וכל עקרי הדת אשר בספר „דור דור ודורשיו", התחכם מחברו להטעים בו את קוראי דבריו טעם משא ומתן תלמודי. ובשפת רצון ימשיך כמו בחבלי קסם את הקוראים אחריו. עד כי לא יבצר ממנו מזימה להכשיל ולהטעות רבים מאלה אשר אין תלמודם בידם עד כדי עיון אמתי ואין כח השופט חזק בלבבם לשקול במאזני משפטי שכלם את דבריו לראות היעמדו לפני האמת, והיו בעיניהם הוכחותיו הוכחות צודקות, וראיותיו ראיות שאין עליהם תשובה, ונפשות כאלה תצודדנה, מדי קראם לתומם, למינות ולכפירה.

למען התמימים הרבים האלה. החסרים רק שימת עין ולב על דרכי המחבר בהטעאה, קימנו לענות בדברי תורה להמחבר לבל יהי חכם בעיניו, ובראותם בספרנו זה הריסות הוכחותיו וסתירות ראיותיו, וענו ואמרו משה אמת ותורתו הכתובה והמסורה אמת.

ויברכו את ה' השומר אמת לעולם אשר נתן לנו תורת אמת!!!



שער א.

בטרם נבוא להשיב על דברי מחבר הספר „דור דור ודורשיו" לפי סדרם לדפיהם, להוכיח כי כל ישעו וחפצו להכחיש, לא רק אמתת תושבע"פ וקדמתה מסיני, כי גם את עצם התורה הכתובה, וכי רק להונות את הקוראים, למען יאמינו כי הוא כמו בא להוכיח קדמות התורה שבע"פ, הוא מעביד את הקבלה הנאמנה בפרך (כדרשתם ז"ל) בפה רך, כי בפה רך ובלשון רכה יתנגד לחז"ל, ולא במקום אחד ובפעם אחת כי אם יפזר דבריו ויזרעם לכחש זעיר שם וזעיר שם למען הכנים לאט לאט את הספק וההכחשה בלבב התמימים מבלי שירגישו — ובטרם נבוא לענות בדברי תורה כמצות חז"ל, מצינו חובה לעצמנו להחל בהריסות יסודי הכחשתו ולדבר מראש מיסודי התושבע"פ שקבל משה מסיני יחד כאחת עם התורה שבכתב מפי השי"ת.

פרק א.

תורה שבעל פה.

א) בחפצנו לדבר מאמתת התושבע"פ, שהיא הבאור הנתון מפי ה' לתורתו הכתיבה, יפה לנו להחל בפתח דברי המחבר שפתח בזיוף או בטעית מגוגה לאמר: „כי הראשון אשר הזכיר את השם תורה שבע"פ היה הלל הזקן בהברייתא בשבת עם הגר", והיא טעות גמורה כי באמת שמאי השיב לו כן. ואילי שנה המחבר בכונה כדי להסכים לדעת „גרעץ" האומר: „שתלמידי שמאי הנקראים בפי הז"ל בשם בית שמאי חלקו על שבע המדות שהתורה נדרשת בהן שמנה הלל", שלדעתו המדות האלה הן מחודשות, ואחרי אשר כל התושבע"פ מיוסדת על המדות שהתורה נדרשת בהן, הרי הראשון שחדש את התורה שבע"פ היה הלל, אבל מאי אהני לזייפני בזייפנותו ובברייתא הלא נאמר בפירוש מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי א"ל כמה תורות יש לכם כו' אם כן הלא השיב שמאי שיש לנו תורה שבע"פ, וידוע שכל התושבע"פ מיוסדת על הי"ג מדות שמנה ר' ישמעאל והן נכללות בשבע המדות שמנה הלל, ועלינו לבאר מעט את דברי הברייתא הזאת (שבת ל"א) וז"ל: „שוב מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי א"ל כמה תורות יש לכם א"ל שתים תורה שבכתב ותורה שבעל פה, א"ל שבכתב אני מאמינך ושבע"פ איני מאמינך גיירני ע"מ שתלמדני תושב"כ גער בו והוציאו בנזיפה. בא לפני הלל גיירו יומא קמא

א"ל א"ב ג"ד למחר אפיך לי' א"ל והא אתמול לא אמרת לי הכי א"ל לאו אדידי קא סמכית בע"פ נמי סמוך עלי", עכ"ל הברייתא.

ולכאורא יפלא דברי הגר הזה שאמר בכתב אני מאמינך, מה האמונה הזאת? אם מאמין הוא בתורה מן השמים לישראל, הלא אין לאמונתו בתורה שבכתב כל צורך להאמין בשמאי או בהלל, כי התורה הלא היא כתובה ומונחת, ואם כונתי כי בתורה שבכתב מאמין הוא שהיא מן השמים, ואיננו מאמין שנתנה תורה שבע"פ גם היא מן השמים, הי' לו לומר שבכתב אני מאמין, ושבע"פ אינני מאמין, יאין איפוא באור להלשון אני מאמינך ואיני מאמינך. כן הוכחת הלל על התושבע"פ איננה מובנת. כי אם האמין לו על שבכתב הלא הוא רק יען שבמלתא דעבידא לגלויי לא משקרי אינשא. כי הלא בידו היכלת להקיר זאת מפי אחרים ויתברר לו שהלל אמר לו האמת, אבל לא כן היא התושבע"פ אשר אי אפשר להקיר לרעת אם לא שקר לו הלל.

ונראה לי לאמר כי גם הגר הבין כי כל דבר הכתוב דורש רב ומורה שקבל מרבו את הבאור הנכון בדבר הכתוב, כי היכלת לבארהו בבאורים שונים. גם המלה עצמה משתנית בהוראתה לפי מה שהיא אם מלעיל או מלרע כמש"כ רש"י ז"ל עה"כ „והנה רחל בתי באה", ומכש"כ חבור המלות, וכמ"ש חמשה מקראות שאין להם הכרע, לדוגמא יבנרה ארבעה גביעים משוקדים כפתוריה ופרחיה שאין הכרע למלת משוקדים אם מסבה על מלת גביעים ופירושה שהגביעים יהיו משוקדים, או שנקרא למטה שיהיו משוקדים כפתוריה ופרחיה, ומתוך הכתב אי אפשר לדעת מבלעדי רב שקבל גם היא מרבי ורבו מרבו עד משה רבינו עה"ש.

אכן יש עוד מין תושבע"פ הנלמדת מתוך המדות והכללים, שעפ"י רוב נוכל ללמוד את התורה שבכתב לפי פשוטה מבלעדה, וזה שאמר לו הגר שבכתב, כלומר, הבאור והפרוש על התורה שבכתב, כגון אם מוסבה מלת משוקדים למעלה על הגביעים, או למטה על מלות כפתוריה ופרחיה, אני מאמינך, שכן קבלת מפי רבך, אבל שבע"פ והם הכללים והמדות שבפיך איני מאמינך שקבלה הם בידך מפי רבך עד משה רבינו, אשר על כן גער בו שמאי, אחרי אשר באמת, עפ"י הרוב, גם הדברים הנלמדים מהי"ג מדות ודומיהן נרמזים בתורה שבכתב ותוצאותם מעומק חקי הלשון, כפי שהרבה להשכיל בינה במקרא הגאון „מלבי"ם" ז"ל בפי' התורה והמצוה, וכן הפליא השכיל הרה"ג הרי"צ מעקלענבורג ז"ל בפי' הכתב והקבלה. ואם אמנם הרבה מהדרושיהם במקצוע זה אינם אמתים, מפני כי עדיין לא באנו עד תכלית ידיעת הלשון לעומקה, בכ"ז הרבה מחדושיהם נכונים ואמתים. ולו באנו עד תכלית חקרי הלשון כי עתה מצאנו ראינו בעליל כי כל דרשות רבותינו ז"ל מוסדות ביסודי הלשון וחקי ההגיון האמתים כפי שהוכיח הגאון החסיד רמ"ח לוצאטו ז"ל בספרו „לשון למודים" כי כל הי"ג מדות מיוסדות בחקי ההגיון, ולאשר גם חקי הלשון משתנים לפעמים. ע"כ נמסרו למשה י"ג המדות שהתורה נדרשת בהן, ורוב התושבע"פ נשען בהם, ורק הלכות מעטות שאין להם רמז ויסוד בכתוב. ואחרי אשר זה מובן וידוע, כי מבלי קבלה מפי רב לתלמיד בע"פ לא נוכל לדעת הרבה מהמצות הכתובות בתורה, ולדוגמא, התורה אמרה כל מחמצת לא תאכלו ולא פרשה אם האסיר הוא רק על חמוץ עיסה הבאה מחמשת המינים הבאים לידי חמוץ, או כי חל האסור על כל דבר של קיוה כמו חומץ יין אי פירות חמוצים. ולא עוד אלא שגם קריאת המלות נצרכת למסור, אחרי אשר התורה נכתבה

בלי נקידות וטעמים, ולא נדע אם לקרוא בחלב אמו אי בְחֵלֶב אמו. אם שְׁבְעִים אי שִׁבְעַיִם, וכדומה הרבה. ועל כן היה הלל בטוח כי הגר יידה, עכ"פ, על הכרח הקבלה לצרך הבנת הכתוב ואמתת פתרונו, ועל כן כשאמר לי יימא קמא א"ב ולמחר אפיך לו, והגר שאלהו הא אתמיל לא אמרת לי הכי ענהו הלל לאי עלי דידי קא סמכת, כלומר, הכי בעצם גוף הכתוב, יכיל אתה לדעת מיבנו מבלי הסמך על הבאור אשר תקבל מפי כפי שקבלתי אני מרבי ורבי מרבו עד רבינו הראשון משה עה"ש, והקבלה המסורה הלא מוכרחת היא, א"כ איפוא מאי חזית שעל הבאיר המסור שבפי במובן הכתוב אתה מאמין לי, וזה — חלק התושבע"פ אינך מאמין לי, הן חזקה היא שאין האב והרב מנחילים לבניהם שקר, וכמ"ש (דברים ד'): „רק השמר לך וגו' פן תשכח וגו' אשר ראו עיניך והודעתם לבניך ולבני בניך", הנה על הדברים אשר ראו עיניהם הזהיר פ ן תשכח ועל הדורות הבאים אמר והודעתם והבנים יאמינו מטעם החזקה שאבותיהם ורבותיהם לא ינחילום שקר, ובצדק אמר לו הלל לאו עלי דידי קא סמכית כי באמת קבלתי לקרית בחֲלב אמו, הלא עליך להאמין להקבלה שבפי מפי רבותי גם ביתר עניני התושבע"פ.

ובאמת הכתב סובל פֵרושים ובֵאורים, ובנקל להחליף את הנשיא בנושא ואת הנושא בנשיא, ואם מבלעדי הקבלה לא נדע את הקריאה הנכונה מכש"כ שלא נדע מבלעדה פרושי המצות לפרטיהן ודקדוקיהן.

החכם מדבר בלשון קצרה, וכל מלה שבדבריו היא רבת האיכות וכוללת מובנים שונים. ואם כך היא המדה באיש חכם על אחת כמה וכמה במדת הדבור של השי"ת בכתב, וכפי שיאמר (תהלים ס"ב): „אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי", כמו שומע יוסף שמובנו מבין והרצון כי במלה אחת שדבר השי"ת שמעתי, כלומר הבנתי שתים.

פרק ב.

יתרון תורת משה על נביאים וכתובים.

והיתרון הנפלא הזה הוא להתורה על כל ספרי הנביאים והכתובים הקדושים.

אמנם כי גם בכל כתבי הקדש צפונות בונות רבות בכל דבור ודבור, שהרי גם הם דברי נבואה ורוה"ק ממה שהראו להם מן השמים, אבל הלא כל נביא וכל די רוח אלהין קדישין בו, לא השיג בלתי אם לפי הבנתו וכח שכלו, וגם היותר גדול בהם השגתו מוגבלת, אף כי גם להשגתו המגבלת שהשיג ברגע אחד, צריך איש זולתו להלאות ולהעביד שכלו ובינתו זמן רב, אבל עכ"פ השגת כל נביא היא מגבלת ותכליתית. אך לא כן היא נבואת משה, ולא כנו"כ היא תורת ה', שהיא דבורו של הקב"ה ממש כביכול, ולכן אמרו דליכא מידי דלא רמיזא באוריתא, שכמו שהוא ית' איננו בעל גביל ותכלית, כן הוא דבורו בתורתו כולל בינות ורמזים לאין תכלית, ומשה היה רק כלי חפצו ית' שדבר בי וכמ"ש שבינה מדברת מתוך גרונו.

כל הנביאים, שהנבואה הופיעה עליהם לפי הבנת גופם ונפשם וכח שכלם, לא ראו בלתי אם במראה ובדמיון בהיות החומר מבדיל בין הנבואה הברורה ובינם, וכנו זה חז"ל בשם אספקלריא שאינה מאירה, שהסתכלותם השכלית בנבואה לא

היתה כל כך צרופה ממושג חמרי, ונבואתם לא הופיעה בלשון השי"ת ממש, והצטירה בציור חמרי של הנביא, אשר עב"פ הוא בעצמו כנוח עליו רוח הנבואה, הפליא השכיל להלביש את נבואתו בכל החזיון אשר יחזה במלות ותיבות שתהינה כיליות ומכילות את כל הנבואה שהשיג, אשר אמנם גם זאת איננה אפשרית מבלעדי רוה"ק השופעת עליו.

אך לא כן היתה נבואת משה שלא הבדיל כל מושג חמרי בינו ובין הנבואה השופעת עליו, והשי"ת אמר פה אל פה אדבר בו מתוך גרינו בראיתו באספקלריא מאירה ולשון הקב"ה שדבר בו ממש בלשונו הלא כוללת הרבה מאד עד בלי גבול ותכלית כמו שלעצמותו אין גבול ותכלית, עד שגם משה בעצמו לא השיג את כל הצפון בתורתו ונחסר לו שער החמשים מן נו"ן שערי בינה, ולא יפלא איפוא מה שדרשו חז"ל את כל כפל לשון שבתורה, כי רק האיש ידבר ויכתב בשפת יתר לתפארת המליצה, לא כן תורת ה' תמימה שגם אות אחת ממנה איננה יתרה חלילה, ודבר ה' אמת מה שקבלו לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות וז"ש (אבות פ"א): „משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע", שבוונתם על התורה שבע"פ כי על התורה שבכתב לא יאות לשון מסירה ליהושע, כי הלא היא כתובה ומונחת לכל העולם, אך את הפירושים והבאורים וההלכות המקובלות, כגון הללממ"ס וכן כל הכללים והמדות שהתורה נדרשת בהן הכלולים בשם תושבע"פ אותם מסר ליהושע ועליהם יאות לשון מסירה.

ב) בדברי האמת והאמונה האלה לא הסתפק שום אדם מישראל מעולם מבלעדי הצדוקים הקדמונים אשר אמנם גם הם לא כפרו בכל התושבע"פ, ובימים האחרונים הקראים אשר גם הם אמנם מודים בהרבה מהתושבע"פ ורק קראו לה בשם סבל דת הירושה. הם המה אשר שבו יסדו את הצדוקיית אחרי אשר הצדוקים אבדו מתוך הקהל.

הצדוקים אשר בקשו את השררה, ויהיו שרי מלוכה ומצביאי צבא אצל מלכי החשמונאים האחרונים ומלכי בית הורדוס ורובם היו עשירים ובעלי הנאה וכמ"ש (אדר"נ פ"ה) יהיו משתמשין בכלי כסף וכלי זהב, הם אחרי אשר נגדע כל קרן ישראל בחרבן ביתר ולא מצאו עוד אמצעים להשתרר, הלכו ונתדלדלו רובם נספחו אל הדת החדשה, והנשארים בקרב ישראל לא יכלו עוד הרים ראש מפני חכמי המשנה שהרביצו ברבים את התושבע"פ, ורק צדוקים מעטים נשארו בהחבא מדור לדור בתוך ישראל, עד אשר הרים ענן ראש לחלוק על חכמי ישראל, ונלוו עליו הצדוקים המסתתרים ועשו והצליחו לייסד כתה חדשה בשם קראים, שהם פרצו יותר גדרי התושבע"פ מהצדוקים, שבכחם הוכרחו הקראים לקבל הרבה מהקבלה והמסרה אשר לא היה בכחם להכחיש.

עב"פ לא שאל איש מעולם את השאלה ששואל מחבר דנן: „אם אמתות הן הקבלה והמסורה מדוע לא נכתבו על ספר"? כי הלא גם זה היה מקובל מעולם כי דברים שבע"פ אסיר ללמוד מתוך הכתב, ולא עוד אלא שגם הכתיבה בעצמה לדברים שבע"פ אסורה כמ"ש דבי ר"י תנא אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות.

פרק ג.

אי אתה כותב דברים שבע"פ.

מודעת היא מחלוקת הראשונים בכתיבת המשנה. דעת רש"י וסמ"ג והרבה ראשונים עמם שרבי לא כתב המשנה על ספר, ורק סדר אותה ושנה לתלמידים בע"פ. ודעת ר' שמואל הנגיד במבוא התלמוד והרמב"ם בהקדמת ספרו הי"ד החזקה שרבי כתב המשנה על ספר שלא תשתכח, אבל עכ"פ לא ללמיד אותה מתוך הכתב.

לדעת „הרמב"ם" שכל אחד היה כותב לו לעצמו איזה דבר חדוש ששמע מרבו או מה שנתחדש לי מעצמו לבל ישתכח ממנו, אבל ללמוד מתוך הכתב לית מאן דפליג שאסור, וכמ"ש (תמורה י"ד): „ואי הו"ל איגרתא מי אפשר למשלחי' והאמר ר' אבא אר"ח בר אבא אמר ר' יוחנן כותבי הלכות כשורפי תורה והלומד מהן אינו נוטל שכר. דרש ר' יהודה בר נחמני מתורגמני' דר"ל כתיב אחד אומר כתב לך את הדברים האלה וכתוב אחד אומר כי עפ"י הדברים האלה כרתי אתך ברית לומר לך דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ ודברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב כו' דבי ר"י תנא אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות, דילמא מילתא חדתא שאני דהא ר"י ור"ל מעיינא בספרא דאגדתא בשבתא ודרשי הכי עת לעשות לה' הפרו תורתך, אמרו מוטב תיעקר תורה מישראל (כלומר הלכה אחת של תורה) ואל תשתכח תורה מישראל", עכ"ל הגמרא. כלומר שתעקר זאת ההלכה של אסיר למוד תישבע"פ מתוך הכתב ולא תשתכח תורה מישראל, מפני שנתמעטו הלבבות ואי אפשר לתישבע"פ להתקיים מבלי כתיבה. וכן מותר ג"כ לכתב מלתא חדתא שלא תשתכח. ועפי"ז התירו בדורות האחרונים לכתב התלמוד וכל התושבע"פ, וכמש"כ רש"י ז"ל (ב"מ ל"ג) וז"ל: „שבימיהם לא היה גמרא בכתב וגם לא נתן לכתב אלא לפי שנתמעטו הלבבות התחילו דורות האחרונים לכתב". עכ"ל.

בחלוקת הדעות שהזכרנו, אם כתב רבי המשנה או רק סדר אותה, הנה מאגרת רש"ג אין להציל בזה דבר ברור, כי נלקה הרבה בנוסחאות שונות, ואעפי"כ המעיין היטב בכל דבריו, יראה שדעתו כי רבי לא כתב את המשנה רק סדרו. וזה ברור שגם לדעת הסוברים שכתב, לא ללמוד מתוך הכתב כתב שזה אסור. והכל מודים שבימים הראשונים למדו בכל הישיבות ובתי המדרש רק בעל פה. ורש"י ז"ל שכתב שבדורות האחרונים התחילו לכותבם, ברורה כונתו במלות „שבדורות האחרונים" על הדורות שאחרי זמן חתימת התלמוד בימי הסבוראי או בימי התחלת הגאונים, כמש"כ בס' „דורות הראשונים" להגאון הרב יצחק אייזיק הלוי ראבינאוויץ שליט"א (פרעסבורג תרנ"ז) דף קי"ד וז"ל: „כי נראים מכמה מקומות (כתתו בתשובת הגאונים) שהגאונים הראשונים היו לומדים בהישיבות בע"פ ולא תיכף כאשר נכתב התלמוד פסקו הרגלם לגרוס לפני התלמידים בע"פ", עכ"ל שם.

ג) אף כי על שאלת הגר כמה תורות יש לכם השיב שמאי שתים, בכל זאת לפי האמת אינה אלא תורה אחת, מפני שהתושבע"פ אינה אלא פרוש ובאור לתורת משה מפי השי"ת, והיא רמוזה וגנוזה בלשון התורה הכתובה, והתחלקותה לשתים היא מטעם ההבדל שבין הכתובה להמסורה, שזה שבכתב אסור לאומרו ע"פ ושבע"פ אסור לכתבו ומה גם שאסור ללמוד מתוך הכתב. ואף גם ההלכות הנקראות ז ללכמ"ס, מטעם שאין להן רמז במקרא, הן נחשבות למצות דאורייתא כמו הכתובות

בתורה מפרש, כמו כל ההלכות שנאמרו בתפילין, י"א יום שבין נדה לנדה, וכן מצות רבות אשר בכמה מהן מודים גם הקראים כמו חמשה הלכות שחיטה, שלא היינו יודעים מבלי הקבלה שבע"פ.

גם מחברנו זה בעצמו כתב (צד 68) וז"ל: „דבר ברור הוא כו' כי למן העת שנכתבו חקי התורה על ספר היו להם קבלות אשר זולתם לא יובנו כמה חקים בתורה כו' לא דבר ריק הוא אשר קבלנו מן הקדמונים ממציאות דברים בעניני התורה אשר נמסרו בע"פ" עכ"ל. ובכל זאת, שם בהערה יאמר וז"ל: „הרב במונה"ז כתב טעם זה השם (תושבע"פ) כו' מצד שנמסר עקרי הדברים הללו למשה בסיני בע"פ, והשני מחמת שבבל וזמן הדורות ההם לא הירשה כו' לחניח אחד מדברים שבע"פ בכתב. אבל נראה שזה השם נוסד בזמן מאוחר, הראשון שהזכיר הוא הלל הזקן (שמאי לא הלל עי' לעיל) גם נראה שהמאוחרים שמו כפיו (מאין נראה? ה"א הכל היא לשון הברייתא ומלשונה נראה שהיא ברייתא קדומה) וראוי להעיר על הדבור שבע"פ שהוא לשון זר ל"פי דרכי הל"שון כו' אבל יסוד זה לפי מדרשם עפ"י הדברים האלה דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב והכונה במדרש הזה היא שהמלות על פי נדרש על הקבלה. וע"כ באמרם תושבע"פ הכונה על התורה הרמוזה בכתוב על פי כלומר אשר בע"פ. ומזה מוכח בבירור?) שזה השם לא קדם להמדרש הנזכר" עכ"ל.

הנה הוא אוסר המלחמה על התושבע"פ בהכחשת אסור כתיבת הדברים שבע"פ, כי היא ראשית לו להתנגדותו לחז"ל, והיא לו לעקר נכבד לדעתי שבימים הראשונים לא ידעי כלל מאסור כתיבת הלכות, ומזה יאבה להוכיח כי כל ההלכות הרבות היוצאת מהתושבע"פ, שהן כמעט כל התורה כלה היא תורה חדשה אשר יצאה מבטן חז"ל בעצמם שבארי יפרשו את מצות התורה בכל העולה על רוחם חלילה, כי אחרי ההנחה הנאלחה שהניח כי מלפנים לא היה כלל אסור לכתב דברים שבע"פ הלא היתה צודקת שאלתי: „אם היו באמת פירושיהם ובאוריהם מקובלים בידם איש מפי איש עד משה רבינו עה"ש מדוע לא נכתבו על ספר"?

ד) והנה עקר באורו למה שנקרא חלק התורה הזה בשם תושבע"פ מפני הדרש כי על פי הדברים האלה מביא לידי גיחוך. ר' ישמעאל גזר לכתב הלכות ועקר ההלכות חדשי חכמי התושבע"פ, וקראו להן בשם תושבע"פ רק על פי הדרשה שחדשו הם בעצמם לפי דעתו, האם לא השחיק הוא לאמר כן?

כן זה המחבר בעצמו כתב כי מאז נחתמו ספרי הקדש עשו אזהרה לבלתי כתוב הלכות, והיו אם כן גם אז הרבה הלכות מכבר יאסרו לכתב אותן, הלא יפלא מדוע לא נכתבו ההלכות שהיו בידם לפנים בטרם יצא האסור המחידש לכתבן, וידעי הכל כי אלו הכתובות הן ישנות ומה שנתחדשו מאז והלאה הן הדשות והא ראי' שלא נכתבו אז בעת שנחתם התנ"ך!

טענתו: „שהשם „תושבע"פ" איננו לפי חקי הלשון", איננה טענה, כי הלא ידוע שלשון הכתוב לחוד ולשון חכמים לחוד. והשם תושבע"פ היא נגוד לחלק התורה שבכתב לענין אסור הכתיבה והלמוד מתוך הכתב, כי רק אם יש תורה המוכרחת להשאר דוקא בע"פ נוכל לקרא לתורה ודברי נו"כ בשם כתבי הקדש. ותושב"כ יובן לענין הקריאה בנגוד לחלק התורה המוכרח להיות בע"פ.

הנה הוא אומר (צד 87) וז"ל: „האזהרה המופלגת כו' מבלי עשות ספרים כו' עד שנמנעו מלכתוב למודיהם ומדרשיהם על ספר ועתה נמצא בזה השורש הראשון לאסור הכתיבה כו' אבל מה שהשבוהו אהרוגים שכן היה מונח" בכונת התורה במה שנאמר כתב לך את הדברים האלה אלה „אתה כותב כו' זה מליצה מדרשית" כו', עכ"ל.

אלו גם הסכמנו חלילה לדבריו כי רק מזמן חתימת הכ"ד ספרים חזקה האזהרה לבלתי כתוב הלכות, הלא יפלא איך מלאם לבם לאבד את כל ספרי ההלכות שנכתבו עד העת ההיא? והוא בעצמו הלא כתב (פ"ח צד 65) וז"ל: „הן ראינו כי מימי עזרא היתה ראשית ההשתדלות ללמד את העם חקים ותורות כו' ועתה מה רבו המצות בתורה אשר אופן עשיתם סתום ואינו מפורש בתורה ולא יובן בלתי הפירוש המורה באיזה אופן שתעשה המצוה מן המצות וכו'" עכ"ל. היתכן איפוא שלא היו כותבים את הפירושים וביאורי המצות על ספר לבל ישתכחו. ואם כתבו איכה אבדו הספרים ההם ולא השתמרו כאשר השתמרו כל כתבי הקדש ולא אבדו ונעשה לספר כולל תנ"ך? ספרים כאלה, אלו היו לפנים רשאים לכתבו היו צריכים להיות עוד גם מימי הנביאים והיו כתרים ומגן מפני דעת הצדוקים.

החתימת כתבי הקדש לדעת המחבר, אשר לא כדעת שלמי אמוני ישראל, היתה בזמן החשמונאים שהיו יותר ממאה שנה אחר דור עזרא, והאזהרה לבלתי כתוב דברים שבע"פ שהיא מחודשת לדעתו הלא באה רק על העתיד מן הוא והלאה אך לא להשמיד ולאבד את כל מה שנכתב בדורות שלפני האסור, ומה היה חסר אם הוסיפו חלק רביעי על שלש המחלקות תורה נביאים וכתובים, והחלק הרביעי היה פירושי התורה והמצות והלכות מקובלות?

בעקר הדבר נשאלהו: מי הגיד לו שהזהירו מלכתב לגמרי כמו שכתב שם? חז"ל פירשו את הכתוב ב„קהלת" י"ב הזהר עשות ספרים הרבה שהזהירו מלקבל את הספרים הנכתבים לספחם ולצרפם אל כה"ק, ואנחנו הלא הננו רואים שלא נזהרו כלל מלכתב ולעשות ספרים כספר בן סירא וכל ספרי האפוקריפו, ורק שלא לספחם אל כה"ק הזהירו למען דעת שהם רק כתבי חול, היתכן שלעשות ספרים כס' בן סירא וס' החשמונאים לא נזהרו ולא פחדו מפני האסיר ולכתב פי' ובאורים על התורה והמצות ולהעלות על ספר כל ההלכות המקובלות נזהרו וימשכו את ידיהם. יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא! מי פלל לשמוע מפי מבקר משביל הגיון הפיך וזר מעקרו אשר כזה?!

מלבד מה שעקר הנחתו כי חתימת כה"ק היתה בימי החשמונאים איננו עקר נכון אמתי. והעקר האמתי הוא כי עזרא וסיעתו חתמו את כה"ק בזמנם, ובאורי התורה וכתיבת הלכות היו אסורים מעולם להעלות על ספר ללמוד מתוכו פשוט במקובל אלה אתה כיתב ואי אתה כיתב הלכות. אבל כתיבת ספרי חכמה ומוסר לא נאסרה מעולם, ואלו נאסרה כתיבתם והלמוד מתוכם הלא היה אסור ללמוד בס' בן סירא, והאסור בגמ' ללמיד בו (סנהדרין ג') : רב יוסף אמר בס' בן סירא נמי אסור למקרי א"ל אביי מ"ט משום דכתיב בי' כו' אלא משום דכתיב בו זלדקן קורטמן עבדקן כו' ואמאי לא אמר משום שאסור לכתב וע"כ אסור לקרותו? ורב יוסף אמר מלתא מעלייתא דאית בו דרשינן להו, ואלו היה אסור לכיתבו מפני האזהרה מלעשות ספרים, הלא היה אסור לקרית בו? כמ"ש (מס' סופרים פט"ז הל"ב) : אריב"ל הדא אגדתא הכותבה אין לו חלעה"ב והדורשה מתחרך והשומעה אינו מקבל שכר. וגרסת הגר"א היא הדא אגדתא כתובה הכותבה כו'. ימוכרחים אנו לאמר כי כל ספרי חכמה ומוסר מותר לכתבם, והאזהרה היא רק שלא יסופחו לכתבי הקדש לא יותר, ואסור כתיבת אגדה הוא מטעם שיש בה באיר הכתובים וכמה הלכות *) וע"כ אסור גם לקרית בהם כמ"ש ריב"ל (שם הל'

---

*) רבים התפלאו על הנגוד שבין מאמר ריב"ל הזה ובין מאמר הגמ' (ב"ק נ"ה) כלך אצל ר' תנחום

י') אמר ריב"ל מימי לא הסכלתי גו ספרא דאגדתא אלא חד זמן כו' והוא מפני שאסיר לקרות בהן מפני דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב. ושם (תמורה י"ד) הביאו ראי' שמלתא הדתא מותר לכתיב משום עת לעשות דהא ר"י ור"ל הוו מעייני בספרא דאגדתי בשבת משום עת לעשות.

כתב עוד שם וז"ל: „ואולם סבת המניעה מלכתוב הלכותיהם ופירושיהם על ספר היא מונחת בכונת הפירושים וההלכות, הלא כבר ראינו (?) שפי התורה היו תלוים בהסכמת בית דין הגדול של כל זמן כו' וגם המקובלים היו מעותדים להתרחב, ע"כ יותר נאות להם להיות נדרשים בע"פ מלכתבם ע"ס ספר כי בהכתבם על ספר יקבעו בהם מסמורות והיו לחק קבוע אשר לא כן בהדרשם בע"פ, ועתה הסבה הזאת באמת מוכשלת למניעה מלכתוב דת ולחברם בספר" עכ"ל.

הנה הוא מודה: „שהיו להם פירושים מקובלים עד משה וראוי רק שעתידים להתרחב", אבל בכ"ז הלא בהכרח ישנם פי' מקובלים שלא נשתנו, ורבים מהם נמצאים במשנה, שבעצמו הוא מודה ואומר שהם מקובלים מעת נתינת התורה, מפני שהשתנותם בלתי אפשרית **) הלא יפלא מדוע לא העלום על ספר? הן לדעתו ודעת סיעתו, חדשו חז"ל, ושנו גם בדברים הכתובים ומפורשים בתורה

כ"ר הגילוי שהיה רגיל אצל ר' יהושע בן לוי שהיה בקי באגדה, במאמר הזה נראה בולט שהיה שונא ההגדה וממאמר הגמרא מוכח שהיה ממארי דאגדתא. והס' נתיבות עולם על הל"ב מדות רצה לתרץ שריב"ל היה דורש אגדה עפ"י הל"ב מדות שהאגדה נדרשת בהן, אבל היה שונא את האגדה שאינה עפ"י הל"ב מדות. אבל דבריו אלו אינן אלא דברי נביאות. ואף למותר להאריך בבטולם. ובאמת מצינו הרבה מאד מדברי אגדה באמרם ריב"ל בגמ' ובמדרשים והיה ממארי דאגדתא. וקפידתו היתה רק על אלו שכותבים אגדות. כי באמת האגדה היא חלק מחלקי התורה הנדרשת עפ"י פרד"ס פשט רמז דרוש סוד, וכל התנאים והאמוראים עסקו באגדה. אך בימים ההם התחלו להורות גם הלכות ודינים ע"י אגדה. אגדה כזו נמצא גם בתלמודנו (שבת ל') בשאול בשאלתא שאילו מן ר' תנחום דמן נוי מהו לכבות בוצינא דנורא מקמי' באיבא בשבתא פתח ואמר כו' ופירש"י וז"ל: „כך היו רגילים לפתוח באגדה והיא דומה לשאלה והדבור" עכ"ל ומסיק שם נר קרוי נר ונשמת אדם קרוי נר ופירש"י וז"ל: „לאו מהכא יליף אלא שבת דפקו"נ דוחה שבת נפקי לן מוחי בהם כו' אלא להטעימן באגדה המושכת את הלב לפי שהיו באים לשמוע הדרשה נשים ועמי הארץ והיו צריכים הדרשנים למשוך את לבבם" עכ"ל. מדרשים כאלה הם התנחומא והילמדנו, שכל הלכה מתחלת בדברי אגדה להמשיך את הלב וקל להבין גם לאיש פשוט אשר לא שמש ת"ח. וביותר אחרי אשר תקפו הצרות והתורה נתמעטה ראו בעלי האגדה להגיע את כל ההלכות הנחוצות להמון בדברי אגדה, והיתה זאת תקנה גדולה שלא תשתכח תורה. אבל בהמשך הזמן החלו לכתוב האגדות האלו לעשותן לספרים מועילים גם להמון גם להדרשנים, כי לא רבים יחכמו לתקן לכל הלכה דרוש אחד. והיו משתמשים בספרי האגדה ועברו על האסור של כתיבת הלכות. ועל כן התאנף ריב"ל ויתאונן להסתכל בהם כי הלומד מהם אינו מקבל שכר והכותבה אין לו חלק לעה"ב, אף כי היה ממארי דאגדתא, יען כי הוא למד אגדה בע"פ ככל התושבע"פ, כי גם האגדה הלא היא חלק מחלקי התושבע"פ, כלומר פירוש התושב"כ ואסור לכותבה ומה גם אגדה שבה כלולות הלכות.

אך אחרי אשר נתמעטו הלבבות, וטרדת הפרנסה כבדה על ההמון אחרי דור רבינו הקדוש אשר קצרו ימי הכבידו עולם על ישראל, כידוע מספרי דה"י, אז התחלו הדרשנים למשוך את לב ההמון אחרי ההלכות שבה האגדה שההלכה נלמדת ממנה, כי נלמד להעם את ההלכה כמו שהיא במקורה היה קשה מאד, ורק בדרך האגדה המושכת את הלב היה יותר נקל ונח על הזכרון, כמו שפסק ר' תנחום דמן נוי את ההלכה נר קרוי נר ונשמה קרוי' נר מוטב תכבה נרו של אדם, שאין זה הטעם העקרי מה שפקו"נ דוחה שבת. ולכן בימי ר"י ור"ל שהיו יותר בעלי הלכה, ולא נחו להמשיך ע"י האגדה אחרי ההלכה, והשעה היתה צריכה לכך, ובשבת היו מתאספים לביהמ"ד לשמוע הדרשה מפי החכם. הרבו לעצמם לסדר הדרשה מתוך ס' האגדה אעפ"י שמצד הדין אסור לכותבם וללמוד מהם התירו משום עת לעשות, מוטב שתעקר תורה, כשאמר הלכה פרטית של אסור כתיבת דברים שבע"פ ואל תשתכח תורה מישראל, שעי"ז ילמדו את העם הלכות נחוצות, ומתוך האגדה יזכרו ולא תשתכח מהם. דוק כי נכון הוא.

**) כפי שנעתיק דבריו לקמן.

עצמה, הלא היה הנקל להם עוד יותר לשנות ולפרש את ההלכות הכתיבות כרצונם ולדרוש בהן כמו שדרשו בתורה עצמה. ואם האמינו העם בהם גם אם אמרו על שמאל שהוא ימין, הלא יאמינו בהם ובדבריהם גם אם יפרשו את ההלכות הכתובית ותהי זאת עכ"פ לתועלת להדברים אשר יאבו לשנותם, או עד הזמן שהביאם הצורך לשנותם?

עקר הנחתו כי תמיד תלוים פירושי התורה בהסכמת ב"ד הגדול בכל דור ודור, הוא שקר מעקרו, ובכל ספרי חז"ל לא נמצא יסוד לדבר הזה. הלכה מקיבלת אין בכח שום ב"ד לשנות. התורה אמרה כי יפלא וגו' רק באשר יפול ספק באיזה פרט מן הפרטים, וקבלה מפורשת לא באה על זה, רק אז יורו ב"ד הגדול לפי משפטי שכלם על פי הכללים, והכריעו את הספק בהסכמת כולם או רובם, ואז חובה על כל ישראל לשמוע ולקים את פסק דינם לפי הכרעתם, וכל אשר יזיד להורות לא כפי שהורו ב"ד הוא זקן ממרא ומיתתו בחנק. אך לב"ד הבא אחריהם יש רשות להכריע ההפך מדין הב"ד הראשון, ואז תהי חובה על כל ישראל לשמוע אל הב"ד האחרון כפי שהורו הם עפ"י כלל התורה המקיבלים, וכן לעולם, וע"ז נאמר אל הכהן אי השופט אשר יהי' בימים ההם.

אבל בדבר שפירושו באה בקבלה, אין כח ביד שום ב"ד לשנותו אי להרחיבו לגרוע או להוסיף אף בקוש"י. הם יוכלו לשנות רק לצורך להיראת שעה למגדר מילתא אבל לא להורות לדורות הפך הבאור המקובל.

המחבר הזה בעצמו לא הביא כל ראיות והוכחות שהרשות ביד ב"ד לשנות מבלעדי היכחתו שבכמה חקי התורה הבינו ופירשו הקדמונים, דור הנביאים, לא כמו שהבינו ופירשו חז"ל, אשר בזאת יאבה להוכיח שהרשות ביד כל ב"ד שבכל דור לשנות ולפרש חקי התורה לא כפי שפירשו הקדמונים, והדעה הנפסדת הזאת היא יסוד „מתקני הדת"...

ובהא למי היא דומה, למחשב חשבון החלטי כי שתים פעמים שתים הן „חמש", ויוצא לו מזה כי חמש וחמש הן „שתים עשרה". ואנחנו נוכיח אי"ה בהמשך דברינו כי חלילה לחז"ל להרחיב או לגרוע ולפרש לא כפי מה שהבינו הקדמונים.

ומ"ש אפי' יאמרו לך על ימין שהוא שמאל וכו' שדרשו בספרי על מה שאמרה התורה לא תסור וגו' ימין ושמאל, לא שיאמרו חלילה בכונה על ימין שהוא שמאל וכו' רק אפי' נראה לך שהב"ד הגדול יאמרו על ימין שהוא שמאל, עליך לדעת, כי רק אתה הטועה בדעתך והנך מחויב לבטל דעתך מפני דעתם. אך אם יאמרו הב"ד בכונה או אפילו רק בטעות, אין לשמוע להם ואסור לשמוע להם, כמ"ש (הוריות ב') ידע א' שטעה או תלמיד והוא ראוי להוראה ואמרו שם בגמרא שטעה במצוה לשמוע דברי חכמים, אם התלמיד יודע שההלכה או הבאור המקיבל איני כדבריהם אסור לעשות כהוראתם גם אם טעה וסובר שמצוה עכ"פ לשמוע דברי חכמים, עכ"ז חייב חטאת עיי"ש.

ומ"ש ר' דוסא בן הרכינס לריב"ח אין לך לשמוע אלא לב"ד שבימיך. אשר אם כדברינו הלא יפלא. הן לדעת רדב"ה וריב"ח טעה ר"ג במה שקבל העדים, ולפי דברינו הלא היה אסור לריב"ח לחלל את יוהכ"פ שחל בחשבונו?

אבל באמת אין בדבר ר' דב"ה וריב"ח סתירה לדברינו, לפי מה שכבר כתבנו בספרנו דרך אמונה פ"ח אות ו' כי ריב"ח ידע היטב את הדרש אתם אפילו שוגגין אפילו מוטעין אפילו מוזדין, ולא הכתפק כלל בעצם הדבר, כי איך

שיקבעו ב״ד יו״ט כן הוא אפילו הם שוגגין וכו׳. רק עקר שאלתו היתה אם יש לו לר״ג כח ב״ד יפה, שהחובה לשמוע לו אפילו וכו׳ מפני שרדב״ה וריב״ת בעצמם היו גדולים בחכמה ובזקנה מר״ג, עיי״ש.

כפי הנראה הרגיש המחבר דין בעצמו, בחלישות הטעם שלו, לכן כתב שם וז״ל: „אבל אין הסבה קיימת בבחי׳ כתיבת דברים כאלה לתועלת וכרונם כי ע״כ אין לנו סבה מכרחת להשוב כי נמנעו מלכתוב דבר קטן או גדול לעצמם כו׳ אם נתבונן כמה נבדלו המשניות הישנות ומצוינות ביחוד ע״י קצורם כו׳ אז בהכרת צריכים אנו להחליט שהם שיורים כתובים אשר כתבו להם הקדמונים בעצמם״ עכ״ל.

מי הם הקדמונים האלה? לא נדע אם כונתו על אלה שיכנה סופרים, הלא הם היו לפני לדת כת הצדוקים, ובכן, אם הסופרים כתבו את המשניות הקצרות והמצוינות בקצורן, הלא היתה זאת הוכחה נמרצת על אמתת הקבלה נגד הצדוקים, ואם כונתו בכנוי הקדמונים על חכמי הדורות בסוף ימי הבית השני, שהם כתבו גם מג״ת, והיו אחרי חתימת כה״ק, הלא יפלא איך הרשו לעצמם לכתב ולעשית ספרים אחרי האזהרה שבס׳ קהלת שלא לעשות ספרים אין קץ, שלדעתי היא אזהרה מחודשת בזמן האחרון לבלתי כתוב דברים שבע״פ, עד שנהי׳ מוכרחים לישב בדוחק ולאמר שיצאו מגדרם לצורך, וכמו שהרשו לעצמם לכתב גם מגלת תענית, מבלי שנמצא מקור ההתר ומקור הצורך!

ואולם באמת הראי׳ מהמשניות הקצרות היא ראי׳ להפך, כי מפני שאסיר לכתב דברים שבע״פ והתלמיד צריך שיהי׳ בקי בע״פ, רק על כן סדרו את המשניות בקצרה, כדי שיהי נוח לחזור עליהן עד היותן שגורות על שפתיו בע״פ, ואח״כ ילמוד התלמיד את הגמרא, כלומר מקור כל הלכה מאין היא לקוחה. כן עשה גם רבינו הקדוש את המשניות כמו שלחן ערוך מבלי שום שקלא וטריא, והעקר שיהי התלמיד בקי בהמשניות ואח״כ יצא לגמרא, היא השקלא וטריא מקור כל הלכה כמו שהן שנויות במכלתא ספרא וספרי ותוספתות בארך. כן עשו הראשונים שסדרו משניות עוד יותר קצרות, כמו המשניות דב״ק שום כסף שוה כסף כו׳ וכמעט כל התחלת המס׳ הן לשון המשניות הקדומית, וכמ״ש בריש פסחים ולמה אמרו שתי שורות במרתף, הכונה שאמרי במשניות הקדומות ורבית כהנה, אבל המשניות הקצרות ההן, היו בע״פ ולא נכתבו מפני אסור הכתיבה.

פרק ד.

עושקי ספרי קדש ממחבריהם הקדמונים.

המחבר דנן הולך בעקבות סופרי אשכנז בתקופה הקידמת אשר העיזו לבקר את כתבי הקדש, ובכל ספר נביאים וכתובים שראו בהם עתידות רחוקות, התחכמו בבקרת חצופה שלהם לעשוק ולגזול את הספרים הקדושים ההם מידי מחבריהם הנביאים ובעלי רוה״ק ולאחרם לזמן מאוחר מאד, למען אשר ירויחו בשתים, באחת, להראות כי הנביאים ובעלי רוה״ק היו רק מליצים ומשוררים נעלים וחזון לבם דברו ולא רוח ה׳ דבר בם. והשנית כי חז״ל הקדושים יחסו בשקר חלילה ספרים לקדמוני הקדמונים. כאשר כן יחסו, לדעת הסופרים החפשים ההם גם כמה הלכות לקדמונים עד הלכות למשה מסיני בשקר חלילה לדעתם, והמתחכמים

ההם המעמידים פניהם כמבקשי אמת פשוטה לפי פשטי הכתובים ודורשי הגיון ישר, ומגיסים לבם בפלפולי חז"ל, כשהם משקיעים עצמם בבקרת של תהו, הנם אובדי דרך ישר, ועקמומיות שבלבם תטה עקלקלותם לפלפולי הבל, ומחברנו זה עולה על כלם בעקלקלותיו.

ונדבר עתה מענין אסור כתיבת דברים שבע"פ שהוא אסור מקובל בידי חז"ל מיסוד המקרא אלה אתה כותב וכו' ובחפצו להכחיש את התושבע"פ, ולגזוד כי חז"ל חדשוהו מעצמם, הוא מתבצר בההנחה הכוזבת, שספר קהלת, שעפ"י הקבלה הנאמנה הוא של שלמה המעה"ש ונכתב ברוה"ק, הוא מאוחר מאד ומחברו לא נודע, ואחרי אשר נמצא בסופו המקרא ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ, הנה הוא מעמים את אסור כתיבת ספרים בדברי המקרא הזה ואומר כי חכמי התושבע"פ חדשו מדעתם את האסור המרומז בפירוש הזר הזה שהוא מפרש בו את המקרא הזה. אבל הבאור הזה שהוא מבאר בו את הפסוק הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ ולהג הרבה, שהכונה הזהר לכתוב הלכות ופירושי התורה, הבאור הזה הוא להג הרבה.

השמעו אזניו מה שהוציא מפיו? כותב ס' קהלת יקרא את באורי התורה או ההלכות בשם להג הרבה!

מלבד זאת, אלו היה הספר בעצמו ספר הלכות ופירושים ובאורים על התורה, היה מתקבל על הדעת שיזהיר ויאמר הזהר מעשות ומכתוב ספרים כאלה, אבל אם הספר בעצמו הוא ספר חקירה מוסרית בדרכי האדם וארחות התבל והבליה איזה מקום נאות בספר כזה לאזהרה לבלתי עשית ספרים להלכות ובאורי התורה, והלא להפך היה נכון להזהיר לקום ועשה חלק רביעי לתנ"ך בבאורי התורה ובהלכות המקובלות!

בכלל. הנה החלטת המחבר יחד עם כל המבקרים המאחרים זמן חתימת כל כה"ק עד ימי החשמונאים תלויות על בלימה והשערות פורחות באויר באין כל יסיד.

והטעם שכתב על מה שלא רצו לכותבם שלא יקבעו כמסמרות, מפני שעתידים להתרחב. אין לו טעם הגון. כי בעקר הדבר הוא דבר בטל, כמש"כ, שכל דבר המקובל לא שנו ולא הרחיבו, ורק בענינים המתחדשים שבהכרח תתחדשנה בהם ספקות, חדשו והרחיבו סברות עפ"י הכללים והמדות שהיו מקובלים בידם, וע"י שדמו מלתא למלתא הוציאו כל ההלכות, גם אותן שלא היו מקובלות כלל, כי השכל מחיב שבלתי אפשר למסיר כל הספקות שתוכלנה לנפול במשך כל הדורות וכמש"כ התוי"ט בהקדמת ספרו. ועוד שעב"פ ישנם כמה פירושים ובאורים שהשתנותם בלתי אפשרית, וכמ"ש המחבר בעצמו להלן (צד 68) שהם מוכרחים, לדוגמא, ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר שתהא הלקיחה ביד דוקא. וכן שמצה היא רק מחמשת מיני דגן. ואסור חמץ הוא גם כן רק בחמשת המינים. ומדוע לא נכתבו פירושים כאלה הנצרכים מאד?

כאשר נתבונן, נמצא שבעניני הקרבנות מעטה מאד המחלוקת בעניניהם העקריים, עד כי גם מחלוקת ב"ש וב"ה מעטה מאד בסדר קדשים. יען כי היו הכהנים בקיאים בהלכות קדשים והיו זריזים מאד, עד כי לפי דעת קצת שהפרק איזהו מקומן הוא משנה קדומה מאד, ולכן נאמר שם ונאכלין לפנים מן הקלעים, מפני שנשנה עוד לפני הקמת משכן שילה, ובכל זאת, גם בעניני קדשים לא מצאנו ראינו שום הלכה בכתב. אות היא כי הכתיבה היתה אסורה מעולם.

כבר כתבנו כי אסיר הכתיבה חל רק על חלק הפרד"ס, כלומר הבאורים על כתבי הקדש הן בהלכה והן באגדה שבכללן הן תושבע"פ. אך מעולם לא נאסר עשית ספרים בדברי חכמה ומוסר או ספורי דבה"י כמו ס' בן סירא שהוא רק דברי חכמה ומוסר, או ספרי החשמונאים והאפיקרופא שאסרו רק לספחי לכה"ק, כי על כן נקראו אפיקריפא שפתרונם בערבית חיצונים שלא הכנסים לתוך כה"ק.

מה שכתב המחבר (להלן פ"י) בטעם האחד למה שנחתמי כה"ק, שהוא מפני הכיתים שזייפו ספר התורה וס' הנביאים והכתובים, הוא טעם חלוש מאד, כי מה יועיל החתום אם הם עכ"פ יזייפו. כן אין טעם בטעם שכתב עיד, והוא, מפני כי אז נתרבו ספרי היונים, ודעותיהם נחשבו בעיני חכמי ישראל למינות או קרובים למינות, וע"כ ראו לעשות סיג לתורה וליתר כה"ק ולגדרם (פ"י צד 85). לדעתו נתחברו כה"ק בארבעה זמנים שונים, חלק הכתובים לא נתקבלו בפעם אחת, רק בפעם א' רוב ס' תהלים ומשלי איוב ושה"ש וקהלת. הפסוקים האחרונים בקהלת נוספו אחר זמן כאשר נתחברו גם ספרי דניאל עזרא ודה"י, אשר אז נוספו הפסוקים להזהיר לבלתי עשות ספרים הרבה. הס' האחרון לדעתו היא ס' אסתר שנכתב בימי היונים לחזק את לבם ולהראות כי כל כלי יוצר עליהם לא יצלח, והשי"ת הוא שומרם ומצילם מכל צר ואויב. ואחרי אשר הנקל לחבר עוד ספרים כאלה ע"כ חתמו את כה"ק והזהירו לבלתי עשות ספרים כאלה, זהו תוכן דבריו הארוכים והרחבים שם.

והנה מצד זיופי הכותים, הלא להפך היו מועילים ספרים חדשים לגלות ולהוכיח זיופיהם. גם טעם החשש לבל התערבנה דעות זרות יוניות בספרי ישראל מה חלוש היא, אלו היו כה"ק מדברים בחקירות בעניני אמונה ודת, אולי היה מקים לחשש כזה לכה"פ במקצת, אבל אחרי אשר לא זו דרך כתבי הקדש ולא הם המקים לחקירות כאלה, ואיזה דרך יתערבו בכה"ק ספרים שיש בהם מדעות זרות כאלה עד שיתכן החשש אם יעשו ספרים כתובים מחדש, והלא יותר נכון היה לפי הטעם הזה לבלתי הכנים את ס' איוב וקהלת אשר אכן יש בהם מקום לטעות בדעות. ואולם הלא אמרנו כי כל ראיותיהם והשערותיהם באחור התימת כתבי הקדש ובאחור מחבריהם הן ראיות והשערות דלות ורזות מאד שאין להן על מה לסמוך.

עוד זאת, אם הפסוקים האחרונים שבס' קהלת הם נוספים בזמן מאוחר לאזהרה לבל יעשו עוד ספרים, הלא יותר טוב ונאה היה למקום הפסוקים האחרונים ס' עזרא שהוא, לדעתו, האחרון, מס' קהלת הנלוה לספרי הקדש מכבר.

ההשערה כי ס' אסתר נכתב באחרונה לחזק לב העם, מה חלושה היא, מעשה אסתר היא ענין טבעי לפי דעת המתחכמים, ולא מענין טבעי יתחזק לב העם ויבטח בה' המושיעו, ויותר נכון הלא היה לחבר ספר לספר את ישועת ה' אשר הפליא לעשות ע"י החסידים החשמונאים בפרקם עול היונים מעליהם בגבורה נפלאה מדרך טבעי.

פרק ה.

קדמות חתימת כתבי הקדש.

אבל באמת כבר נחתמו ספרי הקדש עוד בהיות ישראל תחת ממשלת הפרסים, אשר על כן לא נזכר בכל מגלת אסתר שם משמות הקדושים, אשר

הסרון כזה לא מצאנו בכל כה"ק. כתיבת ספרי חכמה ומוסר לא נאסרה מעולם, ואסור הכתיבה מדין התורה הוא רק לתושבע"פ בהלכה ואגדה לבאר המקרא הן ע"ד הפשט וההלכה והן על דרך האגדה והמדרש. ולכן כתב חנני' בן חזקי' וסיעתו את מגלת תענית שאיננו באור ופי' על כה"ק, רק זכרונות הימים שבהם נעשה להם נס, ושקבלו אותם עליהם ליו"ט דלא להתענות ודלא למספד בהון, ולא במש"כ המחבר שגם חז"ל בעצמם יצאו לפעמים מגדרם וכתבו ספרים כמו מג"ת, כי ספר כזה לא נאסר מעולם. כן, פשטות הכתוב בס' קהלת ויותר מהמה בני הזהר וגו' היא אזהרה לבלתי ספח ספרים חדשים לכתבי הקדש, כי עשות ספרים הרבה אין קץ, וע"כ אין מהראוי שספרי חול יהיו יחד עם כתבי הקדש, ומה גם שהלמוד והעיון בכה"ק, אשר מחבריהם היו נביאים או בעלי רוה"ק הלא יותר טוב וישר, כי בהם ימצא המעיין תמיד חדשות נפלאות, תחת אשר היגיעה בספרי חול היא רעות רוח וז"ש ולהג הרבה יגיעת בשר והנפש לא תמלא מהם וז"ש במד' (קהלת רבה) ויותר מהמה בני הזהר מהומה שכל המכנים בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים מהומה הוא מכנים בביתו כגון ס' בן סירא וס' בן תגלת, ולהג הרבה יגיעת בשר להגות נתנו ולא ליגיעת בשר נתנו, עי' במפרשים שנדחקו בפירושם, אך לדברינו דברי המדרש פשוטים ומאירים, כי היגיעה בכה"ק אשר ה' בם ורוחו מתהלכת בתוכם, כל אשר יוסיף ההוגה לעמול בם, ולהוגיע את עיונו בהם, כן יוסיף דעת ובינה בחכמה העליונה הצפונה בדבריהם, וכמ"ש (עירובין נ"ד) דדיה ירווך בכל עת למה נמשלו ד"ת לדד מה הדד הזה כל זמן שהתנוק ממשמש בו מוצא בו חלב אף ד"ת כל זמן שאדם הוגה בהם מוצא בהם טעם. והסגולה הזאת היא רק לכ"ד ספרים הנכתבים ברוה"ק, ולכן באו הפסוקים האלה דוקא בסוף ס' קהלת, אף כי איננו האחרון בכ"ד הספרים, ואדרבה הוא יותר קדמון ממגלת איכה, שהרי הוא מיוחס לשלמה המלך עה"ש, כי יען אשר ס' קהלת הוא ס' הקירה בהנהגת העולם, ועלולה הטעות לספח ספרים זולתו בדוגמא שלו אל ספרי הקדש, על כן יאמר: „ויותר מהמה, בני, הזהר", והיא תשובה על דבריו הקודמים שאמר ויותר שהיה קהלת חכם עוד למד דעת את העם ואזן וחקר ותקן משלים הרבה, והוא איפה בעצמו עשה ספרים הרבה, מלבד מה שהרביץ תורה ולמד דעת את העם, כמ"ש (עירובין כ"א) למד דעת את העם דאגמרי' בסימני טעמים ואסברי' במאי דדמי לי' ואזן וגו' אר"א בתחלה היתה התורה דומה לכפיפה שאין לה אזנים עד שבא שלמה ועשה לה אזנים. ואם כי כ"ז אסור לכתוב מפני שהוא תושבע"פ, אך תיקן משלים הרבה דברי חכמה ומוסר, אשר על כן הלא יפלא מדוע לא נספחו הספרים ההם לספרי הקדש? למענה על זאת אמר ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ, יען כי רק מה שנאמר ונכתב ברוה"ק ונצרך לדורות נתקבל בתוך ספרי הקדש.

ובאמת גם הרבה דברי נביאים לא נכתבו, כמ"ש (מגילה י"ד): הרבה נביאים עמדו להם לישראל וכל נבואה שנצרכה לדורות נכתבה וכל שלא נצרכה לדורות לא נכתבה. ואולם אותה שנצרכה לדורות מתחלה נתנה לכתיבה, ודבריה הם דברים שבכתב, כלומר שנתנו לכתיבה, ואסור לאומרם בע"פ, ולכן בדברי נבואה כאלה נמצאו גם הלכות, מפני שמתחלה נתנו לכתיבה, וז"ש (סנהדרין כ"ב) עד דאתי יחזקאל מאן אמרינהו גמרא גמיר להו ואתי יחזקאל ואסמכי' אקרא, ולכן באו הפסוקים האלה בסוף ס' יחזקאל, והבן.

ה) על פי דברינו אלה אך למותר עוד התשובה על שאלת המחבר:
„מי הרשה לאנכה״ג לכתוב ספרי הנביאים אשר נמצאו בהם כמה הלכות?״

פרק ו.

איך כתבו אנכה״ג ספרי נביאים וכתובים.

אמנם, הדבר בעצמו איך כתבו אנכה״ג ספרי הנביאים צריך באור, היתכן כי עד זמן אנכה״ג היו רק בע״פ? זה רחוק מהדעת, ולאמר כי רק תוכנם נשאר בע״פ ואתו אנכה״ג וכתבום בלשונם, גם זה דבר שאי אפשר, כאשר יתבאר, וא״כ צריכים אנו להבין מ״ש אנכה״ג כתבו ס׳ זה, וזה. הסכת ושמע, קורא יקר, פשר דבר:

מוסכם מכל המפרשים הראשונים שכתיבת הנבואה על ספר בלתי אפשר רק להנביא בעצמו. הן כבר דברנו בזה, ומובן הוא לכל מבין, שכל דבר הנכתב ברוה״ק הוא מועט המחזיק את המרובה, כלומר, שמלבד הפשט המובן כפשוטו, כון הנביא כונות הרבה בכל הגה ומלה, כי הלא שפע הנבואה הבאה מלמעלה על הנביא הלא הוא מאת ה׳, והוא בלתי תכלית, ואין סוף ותכלית להשפעתו, אלא שהנביא משיג משפע הנבואה רק כפי כחו ומדרגת הכנתו אליה, ועל כן, אם למשל תופיע נבואה אחת לשני נביאים, לא תהי השגת שניהם שוה, יען כי אין כחות שני בני אדם שוים, על כן ישיג כל אחד מאותה הנבואה, כפי כח השגתו ושכלו. אך בכל כמות ואיכות השגת כל אחד והכנתו, אי אפשר לו לאדם לכלול את הנבואה שהשיג במלות קצרות, בכח האנושי, מבלעדי הסיוע משפע הנבואה של מעלה אשר עליו. ושכל להתבונן מעט, מהיכלת לחשוב ולהתבונן ברגע קטן בשכל ובמחשבה, מה שיאריך יתר הרבה מאד להביע בשפתים ולשון, ומה רבה אם כן הנבואה האלקית האוצרת בקרבה הרבה לאין קץ משכל אדם ומחשבתו מה שילאה הפה לדבר והעט לכתב, ירק הנביא בעצמו יעצור כח ברוח ממרום אשר יערה עליו לצמצם ולהכיל את נבואתו במלים כיד ה׳ עליו השכיל, אך בכל זאת מצטירת הנבואה בסגנון ובלשון כל נביא לפי כח השגתו והכנתו.

נציר לנו ששני נביאים השיגו נבואה אחת מלמעלה, הנה בהכרח השיג כל אחד משפע הנבואה ההיא לפי השגתו והכנתו, ועל כן, כשבאים להגיד ולכתב איתה הנבואה, יגיד או יכתב כל אחד בסגנון ובלשון לפי שהצטירה הנבואה במרת השגתו והכנתו, וכאשר אי אפשר שיהיו שניהם שוים בהשגה ובהכנה, בהכרח ישתנה הדבור, הסגנון, והלשון, במלות ובציורים הכוללות את הנבואה האחת העולות משני הנביאים.

כללו של דבר: שפע הנבואה בעצמה, אף שהוא שופע על האדם ע״י ממוצע. היא כמעט בלתי תכלית, ועכ״פ למעלה מההשגה האנושית, והנביא משיג ממנה לפי כח השגתו. אבל אם יצויר שיופיע שפע נבואה ממקום נמוך, מבעל תכלית, הלא יתכן מאד ששני נביאים ישיגו את כל הנבואה עד תכליתה, ולכן יגידו שניהם אותה הנבואה בסגנון ולשון אחד. ועפ״י הדברים האלה נבין דברי הגמרא (סנהדרין פ״ט) ששאל יהושפט האין פה עוד נביא לה׳ אמר כך מקובלני סגנון

אחד עולה לכמה נביאים ואין שני נביאים מתנבאין בסגנון אחד, כי כל נביא יגיד נבואתו לפי השגתו בסגנון מיוחד לו, אבל כל הנביאים שהתנבאו אז לפני אחאב שהיתה נבואתם לא ממעלה עליונה בלתי תכליתית, כי אם עפ"י רוחו של נבות שהוא בעל תכלית, והשיגוה כלם עד תכליתה, הגידו אותה בסגנון ולשון אחד, ותהי זאת אות ליהושפט שנבואתם אשר בפיהם איננה מאת ה' אמת, כלומר איננה נובעת ממקור הנבואה.

היוצא לנו מדברינו אלה: שלכלול בדברים את השגת הנבואה אי אפשר לאיש מבלעדי הנביא בעצמו, אשר רק הוא כיד ה' עליו ישכיל להליט בלשונו את כל מה שראה והשיג בנבואתו, ואם איש זולתו יהי הכותב לא תהי הנבואה הכתובה נבואה שלמה, ואם נאמר שאנכה"ג כתבו נבואת הנביאים הקודמים להם, מוכרחים אנחנו לאמר שנשתמרו הנבואות בלשונות בעליהן הנביאים בע"פ עד ימי אנכה"ג והם כתבום על ספר, וזה רחוק מאד.

והיותר נכון, שבאמת היו כל הנבואות כתובות כבר ע"י הנביאים עצמם, כי אי אפשר לאמר שהיו שמורות בע"פ, שהלא הם מדברים שבכתב שאי אתה רשאי לאומרם בע"פ, ומה שאמרו שאנכה"ג כתבום, הכונה שעד ימיהם היו הנבואות כתובות מגלות מגלות, מאת כל נביא שהעלה על ספר אותן הנבואות שנאמרו לכתיבה הנצרכת לדורות, ואנכה"ג סדרו אותן, ולסדור הזה דרושה היתה חכמה גדולה.

כמה ספרי נביאים ופרשיותיהם מוכיחים מתוך סדורם שנסדרו לא כפי סדר זמן נבואתם. נבואה מוקדמת נמצא לפעמים מאוחרת לנבואה שהיא באמת מאוחרה. יש איזה ספרי נביאים שסדרום הנביאים בעצמם, ויש מהם מגלות כתובות בלתי מסודרות ואנכה"ג סדרון, כי לאיזה סבה לא סדרום הנביאים בעצמם. לדוגמא ישעי' שנהרג ע"י מנשה לא הספיק לסדר את ספרו.

בברייתא אמרו חזקי' וסיעתו כתבו ישעי', משלי, שה"ש, וקהלת, ואם נאמר שעד ימי חזקי' לא היה ס' משלי בכתב כלל, איך נאמר (משלי כ"ה) גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקי' מלך יהודה, ולשון העתיק הלא מורה שהעתיק מכתב קדום, ואיך איפוא אמרו שחזקי' וסיעתו כתבו ס' משלי אם רק העתיקו ולא כתבו? אך לדברינו יתבאר שהם סדרו וכתבו על הסדר, הדורש חכמה גדולה אשר רק אנכה"ג היה בכחם לעמוד על תעלומות החכמה העמוקה הדרושה לסדורם של הנבואות, בהיותם רובם כבלם בעלי רוה"ק ומהם כמה נביאים, הן גם חז"ל העירו בעצמם על זאת אשר רוב ספרי הנביאים אינם מסודרים לפי סדר זמנים, באמרם (מכילתא פ' בשלח) אמר אויב ארדוף וגו' זאת היתה תחלת הפרשה ולמה נכתב כאן אין מוקדם ומאוחר בתורה. כיו"ב בשנת מות המלך עוזי' (ישעי' ו') זה היא תחלת הפרשה (ר"ל תהלת הספר) ולמה נכתב כאן אין מוקדם כו' כיו"ב הלוך וקראת (ירמי' ב') זה היה כו' אלא שאין כו' כיו"ב גפן בוקק ישראל (הושע ו') זה היא כו' אלא כו' כיו"ב אני קהלת הייתי מלך זה הי' כו' אלא כו' עכ"ל המכילתא.

הטעם שלא נכתבו כסדר, עד שגם בתורה עצמה אמרו אין מוקדם כו', הוא שאם נכתב כסדר לא היה מקום לדרוש סמוכים, מפני מה נסמכה כו'.

כן כל דברי הנביאים אשר לא סדרום בעצמם, סדרום אנכה"ג בחכמה גדולה ועמוקה לטעמים עמוקים הידועים להם לפי חכמת אלקים אשר בקרבם לסמוך

פרשה לפרשה וכמ"ש (מו"ק כ"ח) למה נסמכה מיתת מרים לפרשת פרה אדומה לומר לך מה פרה אדומה מכפרת אף מיתת צדיקים מכפרת, וכן אמרו גם בשארי כה"ק (ברכות י') א"ל ההוא צדוקי לר"א כתיב מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו (סי' ג') וכתיב מכתם לדוד בברחו מפני שאול במערה (שם נ"ז) מכדי מעשה שאול הוה ברישא לכתוב ברישא א"ל אתון דלא דרשיתו סמוכים קשיא לכו אנן דדרשינן סמוכים כו' למה נסמכה פ' אבשלום לפ' גוג ומגוג שאם יאמר לך אדם כלום עבד מורד ברבו אמור לו כלום יש בן שמורד באביו אלא הוה ה"נ הוה. וברוח קדשם סדרו הפרשיות של ספרי הנביאים והכתובים אותם שלא סדרו בעלי הספרים בעצמם לא כסדר כי אם כסדר הדרוש לדרוש סמוכים, ורק אנכנה"ג שהיו בהם כמה נביאים וכלם בעלי רוה"ק, עד שגם שמעון הצדיק שהיה משיורי אנכה"ג האחרון שבהם, ידוע מה שאמרו עליו שבכל פעם שנכנס לפני ולפנים להקטיר קטרת הי' זקן נכנס עמו לבוש לבנים ואמרו בירושלמי שהיתה השכינה נכנסת עמו, רק אנכה"ג היה בכחם לסדר את כתבי הקדש.

הם ראו שהנבואה פוסקת מישראל, וגם קדושת ביהמ"ק נפחתה בחסרון ה' דברים המעידים על השראת השכינה והקדושה, וחששו לבל יכניסו ספרי חול ויתערבו עם ספרי הקדש, ע"כ אספו את כל המגלות שנכתבו מהנביאים ומבעלי רוה"ק וכתבום וסדרום וחלקו אותם לשלשה חלקים. התורה חלק לעצמה, וכל דברי הנביאים חזיונותיהם ונבואותיהם ודברי ימי ישראל ומלכיהם כמו ס' נביאים ראשונים יהושע שופטים שמואל מלכים שנכתבו ע"י הנביאים חלק לעצמו, וכל הספרים שנכתבו עכ"פ מבעלי רוה"ק כמו דניאל עזרא נחמי' ומגלת אסתר שנכתבה ברוה"ק, ומכש"כ שירי תהלים ומשלי, שה"ש וקהלת, שכלם נכתבו ברוה"ק לחלק שלישי. ואסרו שלא להוסיף עוד על כ"ד הספרים הקדושים. לא שאסרו לכתב ספרים בחכמה, ודברי ימים וכהנה, כי על ספרים כאלה לא נאסרה הכתיבה לעצמם, ורק אסרו להכניסם ולספחם על ספרי הקדש. כי על כן הלא נקראו ספרי האפוקרופא בשם ספרים חיצונים, לאמר שהם מחוץ לספרי הקדש, ולכן אבד מקורם בעברית ורק ההעתקה היונית נשארה, כי לא שמרו בני ישראל ספרי חול כאלה כשמרם את כה"ק. אבל על כתיבת הלכות לא היו צריכים להזהיר, מפני שזה הוא אסור ידוע מעולם, ואף כי הרבו אז ללמד את העם התורה והמצוה מפורש ושום שכל, היינו כל הפירושים והבאורים המקובלים, בכ"ז לא העלום על ספר מפני הדין והמשפט הידוע אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות.

פרק ז.

פקיחת עין על יסוד הכחשתו קבלת התושבע"פ והללממ"ס.

ז) הננו מגידים שנית כי בכונה לצורך גדול הארכנו בפרט הזה. מפני שהוא יסוד עקרי להכחשת המחבר הזה ולהתנגדותו לחז"ל, ומה גם שהפרט הזה נאחז ונשען בהשערת הבקרת של תהו אשר העמיקו הרחיבו המבקרים החדשים בחפצם לבלע את הקדש מעל ספרי הקדש, לאחר זמן הכתבם ולשרדם מבעליהם הראשונים הנביאים ואנשי רוה"ק, עד שנועז החכם גרעץ לאמר כי

ס' קהלת נתחבר בסוף ימי הבית השני בימי הורדוס. ובכח השערות פורחות באויר כאלה, נעזר מחברנו לבאר הנסבה שהכריחם לחתום את כה"ק בטעמים לא נכונים. ועל פי היסוד הרעוע שהכתיבה לתושבע"פ נאסרה רק בימים האחרונים, והאסור איננו מקובל מסיני, שהחליט ג"כ בטעמים שאין להם יסוד, בא להוכיח, שכל הדרשות הנמצאות בדברי חז"ל הן מחודשות, כמו שמחודש לדעתו הדרש אלה אתה כותב ואי אתה כותב דברים שבע"פ *) וכן יצא להוכיח, שהראשונים

*) הטעם למה שדברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב, מפני שהדברים שבכתב שיכולת לפרש בכמה פנים. יש בידינו לפעמים לקרות בניחותא כמשמעות המאמר, ולהפך בתמי' והיתה הכונה בהפך. נוכל לשבר את התיבה למעלה, או להורידה למטה, עד שאמרו חמשה מקראות אין להם הכרע. כן יש הבדל אם נטעים הנגינה מלעיל או מלרע כמ"ש רש"י בפ' ויצא עה"פ והנה רחל בתו באה. כן אפשר לפרש את המלה שלמה משרש זה או משרש אחר, ובכ"ז אי אפשר להסתפק אם ישמעו הדברים מפי הדובר, כי מנגון הקול הכל נשמע אם בניחותא או בתמי', אם למעלה או למטה. וגם אם יסופק השומע הלא יוכל לשאול על ברור כונת המשמיע, ולכן נאסר ללמוד הלכות מפי הכתב, מפני שנקל מאד לפרש הכונה שלא כהלכה, וכפי שראינו כי מאז הותר לנו לכתב הלכות נתרבו הפירושים על כל דבר ונתרבו הספקות יותר.

והולם לא כן התושב"כ שבתוכה כלולות כונות רבות מאד, לא לבד תורת משה שהיא לשון הקב"ה ממש, כי גם כל ספרי הנביאים ואפילו ספרי הכתובים, שעכ"פ נאמרו ברוה"ק וכוללים בכל דבור ודבור כונות שונות אשר אין בכח אנושי לכלול כאלה, כי הכח הזה הוא רק לה' לבדו המדבר בתורתו, או מתנה שנותן לבחיריו ברוה"ק שישפיע עליהם שמלה אחת תכלול כונות הרבה. לא כן מה שידבר או יכתב האדם בשכלו האנושי, שאין בדבורו אלא רעיון אחד, וע"כ כל מה שנאמר ברוה"ק נתן לכתב, יען כי אי אפשר למסור בע"פ את כל הרמזים והכונות כי הם רבים ועצומים מכח הדבור, ולא כן בכתב שכל אחד יבין וישכיל מתוך הכתב לפי השגתו את הרמוז עפ"י החסר ויתיר וכדומה, ומכש"כ בהתורה עצמה שיש לדרוש על כל קוץ וקוץ תלי תילים של הלכות, ומה גם סתרי פליאות נתיבות חכמה הגנוזות בה, ורק מתוך הכתב נוכל להתבונן לבקש ולמצוא, וע"כ דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ, מפני שמהדבור ע"פ לא נוכל לעמוד על הרמזים שבקרי וכתיב חסר ויתיר עד כי קשה למצוא גם סמוכים. ולא כן דברים שבע"פ שאין בהם אלא כונה אחת אינו רשאי לכתב, כי אם הרב יכתב וימסור לתלמידו בכתב, בנקל יבוא התלמיד לידי טעות בכונת הדבר הכתוב, שסובל פירושים רבים ולא ידע להטות המלה למעלה או למטה, בניחותא או בתמי'. ולא כן אם ישמע דברים מפורשים יוצאים מפי הרב לא יבוא לשום טעות, ואם לא יבין היטב ישאלהו וישמע כי הלא פי הרב מדבר אליו.

וע"כ כאשר פסקה הנבואה הזהירו שלא לקבל עוד לתוך ספרי הקדש ספרים הנעשים עפ"י שכל אנושי, וכתבו בסוף ס' קהלת, שהוא אמנם ספר מחקרי, בכ"ז העירו שאין לדמות ספרים אחרים שחברו איזה חכמים לספרו זה של שלמה, שעכ"פ היה בעל רוה"ק, וז"ש ויותר מהמה בני הזהר עשה ספרים הרבה אין קץ, שהרי כל אחד יכול לכתב לפי שכלו כמה שירצה, ואם נעמול בהם הוא רק להג הרבה ויגיעת בשר, שנדמה למצא גם בהם כונות רבות כמו בספרי הקדש וזהו יגיעה לריק, וכמ"ש חז"ל (קהלת רבה) ויותר מהמה בני הזהר מהומה שכל המכניס לתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים מהומה הוא מכניס לביתו כגון ס' בן סירא וס' בן תגלא ולהג הרבה יגיעת בשר להגות נתנו ולא ליגיעת בשר, הכונה שבכל הכ"ד ספרים כל מה שיעמול בהם ימצא עוד יותר רמזים וכונות, לא כן הספרים החיצונים אשר רק להגות נתנו ולא ליגיעת בשר שאין בהם רק פשוטם כמשמעם ולא כונות פנימיות ואינם כדאי לייגע עליהם.

ועפי"ז יתבארו דברי הגמרא (גיטין ס') כתיב כתב לך את הדברים האלה וכתיב כי עפ"י הדברים האלה כרתי ברית הא כיצד דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בע"פ דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאמרן בכתב עכ"ל הגמרא. עפ"י ההשקפה הראשונה דרשתם תמוהה מאד שהרי הלשון כתב לך וגו' כי עפ"י הדברים האלה משמע שעפ"י הדברים שיכתב כרת הברית, והם בסכינא חריפא מפסקי לקראי. ועוד אם כדבריהם שהברית נכרתה רק על תושבע"פ מה היא השייכות להצווי כתב לך? אך לפי דרכנו יבא הכל אל נכון. שצוהו הקב"ה שיכתוב דוקא את הדברים האלה, היינו כל דברי התורה שדבר עמו ולא ילמדם לישראל בע"פ, כי רק כאשר ילמדו מתוך הכתב יוכלו להתבונן על חסר ויתיר קרי וכתיב וכדומה, וידעו ויבינו את המקורות והרמזים להלכות המקובלות הנסמכות בע"פ. אבל אם תלמדם בע"פ את התושב"כ, לא יוכלו להבין ולהשכיל את הרמזים לתושבע"פ הנכללת והנרמזת בתורה הכתובה, וז"ש כתב לך את הדברים האלה דוקא, כי אלה החובה לכתב אך לא התושבע"פ. כי באמת עקר קיום התורה והמצוה היא רק התורה שבע"פ, ולכן הוכרח לכתב את התורה שבכתב, למען אשר ילמדו מתוכה ויתבוננו בדיוקיה וברמיזותיה את כל המקובלות בע"פ הנרמזות בה. והבן כי קצרתי מעט.

לא ידעו מכל אלו ההלכות שהן, לדעתו, מחודשות, ע"פ דרך הדרשות שחדשו מעצמם ומרצונם, עד שבא לכלל הכחשה כוללת, שהקדמונים כמו השופטים והנביאים, הבינו ופירשו את חקי התורה בפנים אחרות לגמרי מכפי שפירשו חז"ל, שהם, לדעתו, בעלי התושבע"פ. וכן מכחיש לגמרי את כל הקבלות וההלכות הנקראות בפי חז"ל בשם הלכה למשה מסיני, וכתב (צד 2) וז"ל: „אם נתן לב אל המצב הדתי כו' למן היום אשר נתנה התורה וימי חנותם במדבר וימי השופטים ואחריהם בימי המלכים, ומן יום גלות הארץ עד שיבתם, הנה לא יוכחש כי בכל הזמנים האלה לא היה המצב הדתי באופן אשר היה ראוי להיות כפי התכונה של הדת אשר נתנה לו התורה שבע"פ. וגם מכל פרקי זה הזמן לא הגיע אלינו דבר גדול או קטן בכתב אשר יגיד מאומה מזאת התורה ומציאותה, ואיך יש לחשוב שדבר גדול כזה ממציאות תורה מקובלת מבלעדי התורה הכתובה, לא יזכר ולא יפקד אף מאחד מהנביאים והחכמים אשר היו במשך הימים והדורות ההם?. ובימי עזרא שהיו כורתים ברית הדשה על התורה, לא נאמר רק שבאים באלה ובשבועה ללכת בתורת ה' אשר נתנה ביד משה, ומפרש שם רק אחדות מן המצות הכתובות בתורה, ובמעמד ההוא ודאי שהיה ראוי להוכיח עכ"פ ברמז מעט מזאת „התורה", עכ"ל.

דבריו אלה יוכיחו למדי את דעתו על כל התושבע"פ, וכי המטרה בספרו היא להכחיש בתושבע"פ ולעקרה, כלומר את המשנה והתלמוד, ולהוכיח שכל הדברים שבהן הם מחודשים ובדוים מלבם של חכמי התושבע"פ, כפי שיכנם.

המחבר יאמר: „ומפרש שם רק אחדות מן המצות הכתובות בתורה"

אבל נשאלהו מדוע לא הזכירו בהברית בימי עזרא מיתר המצות הרבות המפורשות בתורה כמו ציצית ותפילין סוכה לולב ושופר וכהנה? תינח ציצית ותפילין, כי נוכל לאמר שהמחבר סובר כדעת הקראים שמכחישים בהמצות האלה לגמרי, אבל מצות מצה סוכה ולולב שגם הקראים מודים בהן, מדוע לא הזכירו בהברית?

ואולם עקר ראיתו אין לו יסוד כל עקר, הן הם קבלו עליהם באלה ובשבועה ללכת בתורת האלהים אשר נתנה ביד משה (נחמי' י') ממילא נכללת התושבע"פ שהם הפירושים והבאורים שקבלו מפה אל פה עד משה, כי רק הגר שאל כמה תורות יש לכם כפי שהבין שהן שתי תורות, אבל לפי האמת הלא היא רק תורה אחת, ולמשל, אם נאמר על איש שהוא בקי בכל התלמוד ויודע אותו, האם יש צורך לאמר שלמד גם פירש"י, הן התלמוד לא יובן כלל מבלי פירש"י ובאמרנו שהיא בקי ויודע כל התלמוד מאליו מובן שלמדהו והבינהו עפ"י פירש"י, וכן באמרם שמקבלים עליהם לשמור התורה והמצוה אשר שם משה, הלא המכון אשר שם משה בכתב כפי הפירושים והבאורים שקבל על פה ומסרם ג"כ על פה.

אלו היו הלילה שני באורים שונים על התורה, היו מחייבים לפרש באיזה באור מן השנים ישמרו את התורה. אבל בהיות רק באור אחד שבע"פ שקבל משה ומסר להם, הלא בקבלם עליהם לשמיר את התורה אשר שם משה היש צורך לפרש ולהזכיר התורה עם הבאור, הן מבלי הבאור איך לשמור ולעשות את התורה אין כאן שמירת התורה כלל.

הכחשת הצדוקים עוד לא היתה מודעת אז כלל. ולא היתה להם כל סבה לצרך הזכרת תושבע"פ.

בכלל חשבו ופרטו רק את המצות התלויות בארץ, צרכי עבודת המקדש וכל הדברים אשר נכשלו בהם בימי היותם בגולה, כמו נשיאי נשים נכריות,

וחלול שבת, כמבואר בנחמי' שהיו הדברים ההם רפוים בידיהם. ועלינו להתבונן כי לא הזכירו מבלי עבוד אלילים, יען כי זה כבר הוניחום ויטהרו מהם בכל ימי גלותם.

היש עוד צורך להשיב על שאלתו ששאל: „איך יתכן שלא נכתב או נרמז מתושבע"פ בספרי הנביאים?" הן הנביאים כלם מעידים ומזהירים על שמירת התורה וקיום מצותיה, ומבלעדי הבאור איך לשמור ולעשות אין שמירת התורה וקיום מצותיה, כדברינו לעיל, ומה שלא נמצא בדבריהם איזה הלכות מהתושבע"פ, הלא כבר הקדמנו להגיד, כי מבלעדי ההלכות המעטות הנרמזות ביחזקאל הנכנסות בגדר תושב"כ שנצטוה לכותבן כמ"ש (אות ז') הלא ההלכות כלן הן מדברים שבע"פ שאסור לכתב ואיך איפה יכלו הנביאים לפרט אותן בדברי נבואותיהם שהם דברים שבכתב בהכרח?

בכלל הלא מפורש בתורה לשמוע לדברי ב"ד להכהן או להשופט ולעשות כפי אשר יורוך, שהכונה עפ"י הקבלה שקבלו פירושי ובאורי המצות, אף שלפעמים פשטות התורה לא תורה כן, אשר על זה אמרה תורה לא תסור ימין ושמאל אפילו יאמרו על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, שהכונה היא בלי ספק שיאמרו נגד שטחיות הפשט, מפני שהקבלה היא בהפך. וכבר הזכרנו לעיל, אשר גם המחבר מודה, כי מבלי באור מקובל, בלתי אפשר לדעת כמה מצות איך לעשותן ולקים אותן. וזהו מ"ש תורה כי יפלא ממך דבר למשפט. כן יפול ספק בכל הענינים המתחדשים, על הכל צותה התורה לשמוע אל מקבלי התורה, הכהן או השופט אשר יהיה בימים ההם, וכמ"ש בכמה מקומות שהלכה עוקרת את המקרא.

כתב עוד שם וז"ל: „ומלבד זה הלא כל ההודעות בספרי התושבע"פ בדבר הקבלה מסיני, רובם יש להם תואר אגדה או דיעות עצמו של המספרים כפי מה שיוצא להם — כפי הבנתם — מן הכתובים, אם נתבונן בהם היטב הלא כמעט סותרות אלה את אלה כו', בראותינו שבמקום אשר כבר הוקשה לאחד מבעלי הגמ' דבר זה ושאל איך אפשר שבארבעים יום שהי' משה בסיני למד את כל התושבע"פ אשר ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, וע"ז השאלה השיב כי באמת לא למדהו הקב"ה כי אם הכללים (שמות רבה פמ"א) וכי אין זה סתירה מבוארת לכל המאמרים שזכרנו, ובמקום אחר אמרו אפי' מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נתן למשה מסיני, האם בכתבו וכפשוטו? ונחשוב באמת שהאמינו החכמים שמסר הקב"ה למשה כל מה שיתחדש איזה רב או תלמיד עד סוף כל הדורות כו', אלא רצו לאמר בו כי כל מה שהדשו החכמים שבכל דור ודור היה מונח במובן התורה, או שיובן אל ההסכמה להכונה הראשונה, ואיך שיובן הלא על כל פנים לא יובן כן בדקדוק, ועתה מי יאמר לנו שהדבור הזה אשר בא זכרו בשאר מקומות לא יובן ג"כ לאחת מאלה הכונות? כי אחרי שראינו שהשתמשו בדיבור הזה שלא בדקדוק ובהפלגה, למה לא נאמר ג"כ ששמרו זה הדרך גם במקומות אחרים?" עכ"ל.

מדבריו בולטת כונתו להכחיש ולאמר כי כל מקום שאמרו הללממ"ם הוא רק הפלגה על הלכה קדומה, וכמו שכתב כן להלן בפירוש, וממילא יכחיש כל דברי חז"ל שאמרו שכל ההלכות הן מקובלות עד משה ולכן אמרו שהכל ניתן למשה מסיני, והמחבר הזה יאמר שדבריהם הם רק הפלגה, שכונו בה לתת אמונה יתרה בלב העם.

ומה מוזרה היא דרך המחבר הזה, אשר במקום שהוא מוכרח להודות על כרחו הוא מודה במקצת, ותוך כ"ד, בראותו שאין הכרח גדול להודות

הוא שב ומכחיש, מבלי הרגיש בעצמו שבמעט דבריו סותרים זה את זה, והנהו אומר שמועה זו נאה ובודאי היא מקובלת, ושמועה זו חדשה היא שחדשוה חכמי התושבע״פ ותלו אותה בקבלה, גם כי אין בידו הוכחה שהיא מחודשת. ועי״כ עלינו להשיב בתחלה על הסתירות בדברי חז״ל בעצמם, לפי שהעיר הוא, אשר בבחן החליט, לדעתו, שכל דבריהם נאמרו שלא בדקדוק ורק בהפלגה וגזום, אבל בתחלה עלינו לשום לב למה שכתב להלן (פ״ט צד 68) וז״ל: „נגד המכחישים עצמות הקבלה אין צורך להשיב כי כבר הראנו למעלה (פ״א) כי דבר ברור הוא אשר אין להכחיש גם ממצב הבקורת כי למן העת שנכתב חקי התורה על ספר, היו להם קבלות אשר זולתם לא יובנו כמה חקים בתורה, וראינו ג״כ מראיות היוצאות מתורת משה עצמה כי ההכרח לפרש חקים שונים כבר היה מראשית דת התורה ומיום הוסדה, מכ״ז הלא מוכח כי לא דבר ריק הוא אשר קבלנו מן הקדמונים ממציאות דברים בעניני התורה אשר נמסרו בע״פ, ועי״כ עצמות קבלה בע״פ בכלל אין להכחיש בשום ענין והמכחישה מוכחש מן השכל ומן האמתיות המונחות בדברי הימים לאומתנו, ואמנם גדול מאד הספק ביחוס אל הפרטים, וזה ספק הוא אם הפירושים אשר הם בידינו וכלולים בספרי התושבע״פ אם הוחזקו בכל הדורות הקדמונים באותם הפירושים שנתפרשה בהם מראשית הוסדה או לא הוחזקו בבירור אלא שגם הקדמונים אשר קבלו פירושים מקדמוניהם היו בספק אם קבלו דברים מקובלים או מחודשים באיזה דור מן הדורות, ואם אותן הלכות אשר נקובות בשם „הלכה למשה מסיני״ אם הוחזק כן אצלם בבירור או לא הוחזקו בבירור, רק היו תלוים בספק, ולא נוכל לפשר הספק הזה ממה שידענו ברור ממציאות פירושים וענינים מקובלים מראשית דת משה, כי אין מציאות מקצת הפירושים ועניני קבלה ראי׳ מוחלטת על היות כל הפירושים וההלכות אשר לא נדע מקורן, כולם מיוסדים מראש ומקדמות דת משה. אבל למען נמצא פשר דבר ראוי לנו לשוב אל המקור לפרוש לפנינו דרכי הקדמונים עצמן״. עכ״ל.

הנה הוא מטיל ספק בענין הללמ״ס, יאומר להלן שכל הלכה קדומה שלא ידעו מקורה אמרו שהיא הללמ״ס. כן האריך להלן בענין תפילין, אשר בהם מצינו הרבה הללמ״ס ונתן טעם ע״ז (צד 70): „שמצוה במעשה ממש נחשבה דבר הכתוב בפירוש בתורה, וגם הצדוקים מודים בה (הוריות ד׳) ועי״כ היתה האמונה מוחזקת אצלם שהמצוה הזאת באופן שנתפרשה מן הסופרים (ידעו הקוראים שחז״ל מוזמן אנכה״ג עד זמן החשמונאים מכונים בפיו בשם סופרים. המבקר) כן נתפרשה מעת שנתן זה החק ונכתב בספ רבו׳ כי לא נוכל לצייר לנו המעשה בלתי שנחלט מציאות איזה תואר מן התוארים, ואחרי שבתורה אין רמז על תואר התפילין, בהכרח שתוארם היה מקובל אצלם בע״פ, ועתה זה הוא הסבה למה שההזיקו את כל ההלכות בבחינת צורת התפילין ותכונתם למקובלות למשה מסיני. אמנם מה שדקדקו ביחוד לאמר בפרסום שההלכות האלה הן מסיני היה ג״כ טעמם עמם, הוא שרצו להראות גודל הערך אשר יש לכל דבר קטן במצוה הזאת, וכי כל חלק פרטי בצורת התפילין יש לו מקור בקבלה מסיני, מפני שהמצוה הזאת היתה רפויה בידיהם בכמה זמנים, ואולי הי׳ באמת בימים הקדמונים אנשים אשר היו מבאנים בפי׳ בתורה בצד הזה ולא פירשו דבריהם על נתינת אות ממש וקשירה ממש״, כה האריך במה שהפליגו חז״ל בגודל המצוה הזאת, ומסיים וז״ל: „ועי״כ נבין מדוע דקדקו ביחוד לתת מקור קדום עד משה מסיני לצורת התפילין״ עכ״ל הנצרך לנו.

הנה זאת היא הבקרת, וזה הוא ההגיון, אשר בהן דמה ראש מבקרים בהמחבר דנן, להשפיל עד עפר מבצר משגב דת משה וישראל ולהפיל חומת אמונת חכמים אלהיים כרבותינו חכמי המשנה והתלמוד!

השמעתם מימיכם ספק הגיוני כזה? הקדמונים אמרו שקבלו מקדמוניהם, והנה הוא בא ומטיל ספק אם קדמוני הקדמונים קבלו ג"כ מרבותיהם או שחדשו הדברים מעצמם, ומה הוא המקור שממנו שאב את הספק שהטיל? הוא מה שאמרו ז"ל שכל המשנה והגמרא הראה כבר הקב"ה למשה בסיני, אשר לדעתו היא רק הפלגה וגזום, ואם כן מוכח שגם במקום שאמרו בפירוש שכן קבלו איש מפי איש, אמירתם היא דרך הפלגה וגזום, ובאמרם שהוא הללמ"ם, אין דבריהם אמורים אלא מפני שאינם יודעים מקור ההלכה הנושנת ההיא, והנהו שם אותם לבדאים המוליכים את העם שולל להאמין בקדמות ההלכה ההיא עד למ"מ בשוא נתעה בשעה שנפשם יודעת כי מרמה בפיהם הלילה!

מצינו שאמרו שקבלו מזוגות שקבלו מהנביאים הללמ"ם (פיאה פ"ב מ"ו) והמחבר טוען על טענת ברי בשמא ומטיל ספק בכל הקבלות, ומפני מה? לא מפני שמצא ראיות והוכחות, כי אם מפני שאינו רוצה להאמין בקבלה. וקרוב מאד לאמר דברי הנביא (ישעי' ז'): „אם לא תאמינו כי לא תאמנו". הוא לא יאמין על כן הוא חושד בכשרים טהורים שאמרו שכך קבלו על דברים שהוציאו מלבם.

הוא איננו מאמין במצות תפילין גופא כהקראים, ואם יודה להללמ"ם הרבים הנאמרים בתפילין הלא מוכרח יהי להודות כי כונת התורה במצות וקשרתם קשירה ממש, וכן וכתבתם על מזוזות וגו' היא כתיבה ממש, ע"כ התחכם לתת טעם לפגם על ההלכות המרובות שבהן, לומר מפני שמצות תפילין היתה מרופה בימיהם, על כן הפליגו מאד בגדל המצוה הזאת וסמכוה בהלכות מרובות כדי לחבבה על העם, ובין כה הטיל בה זוהמא של כפירה וארס של ספק לאמר: „ואולי הי' בימים הקדמונים אנשים אשר היו מאמינים בפי' בתורה בצד הזה ולא פי' דבריה על נתינת אות ממש וקשירה ממש".

הוא בעצמו מביא דברי הגמרא בהוריות שתפילין היא מצוה שהצדוקים מודים בה, הלא הדעת נותנת כי אלו הי' בימים הקדמונים אנשים שלא היו מודים במצות תפילין, כי אז לא היו מודים גם הצדוקים במצוה הזאת.

מלבד זאת, הן לא שמענו שום התנגדות ומחלוקת בעניני המצות והחקים עד ימי הצדוקים. וזה לא יכחיש שום איש כי חכמי התלמוד היו בקיאים בדעות הצדוקים, ואם הם אמרו שהצדוקים מודים במצות תפילין, כן היא האמת. אך כונתו בולטת, להטות ולהטעות אחרי דעת הקראים אשר הרחיקו להטות עקלקלותיהם יותר מהצדוקים הקדמונים, אשר אין פה המקום לדבר מזה.

רבוי התוארים במצות תפילין, לדעתו, הוא מטעם שהיתה המצוה הזאת רפויה, אבל מה זה ענין לתפרן בגידין ולכורכן בשערן, וכדומה הלכות שאין קיומן גורם לחבבה על ההמון? הנה גם מצות סוכה היתה רפוי' כפי המסופר בס' עזרא עד שלא ידעו כלל ממנה, ההרבו עליה תוארים שונים כשבאו לחזק אותה? כן מדוע לא הרבו תוארים על מצות ציצית?

פרק ח.

חושד בכשרים.

המחבר החליט כי כל הלכה שלא ידעו מקורה תלו אותה בהללמ"ם כמש"כ (שם צד 71) וז"ל: „אחרי הדברים האלה נוכל לשפוט בצדק כי בכל דורות החכמים הקדמונים

אשר רוב ההלכות מזמן שקדם להם היו מסופקות אצלם ונעלם מהם המקור הראשון כי כן היה סגנה בטבע הדבר, הלא מתחלה בעת שהחזירו הדת ליושנה כימי עזרא היה כל דבר אשר הובן בדיני התורה כגזרה שיצאה מלפני השליט, הכל היה בהסכמת כולם או רובם, ועל יסוד הסכמה כזו נגמר כל דבר והיה לחוק קבוע, אבל לא נכתב לדורות מתי וממי ומאיזה סבה הוחק זה החק והיה לפעולת אדם בקרב העם וכחלק מן התורה אצל הלומדים והתלמידים עד שהיו במדרגה אחת עם כל החקים המקובלים, ומובן מעצמו שבמשך הזמן ובפרט מעת שנתעכבה הדרישה ממאורעות שונות, ששכחו ולא ידעו להבדיל בין המקובל באמת מימים קדומים – ואולי עד הימים שנתנה התורה – ובין מה שהוציאו הסופרים בהשכלתם מן הכתוב או מן הסברה, וע"כ כאשר יוסיף הזמן ללכת קדימה כן ירבה אצלם הספק, וע"כ לא יפלא שכל דבר אשר היה מסופק, ולא יכלו לעמוד על מקורו וטעמו כי היו מחזיקים אותו לדבר מקובל מזמן היותר קדום, כי באמת היו חיים וקיימים בקרבם רבים מקובלים מן הזמן ההוא" עכ"ל.

הנה הוא עושה דבריהם הודאים והברורים להם לספקות איה איפה מצא שנסתפקו? אלו היו כל ההלכות כמו גזירות או תקנות, היה מקום להסתפק מאיזה טעם גזרו ומאיזה טעם נתקנו, אבל ההלכות כלן הלא הן פרטי המצות ודיניהם, ואיזה מקום יש לשאול מרוע ומתי נתקן זה הדבר? ולדוגמא, היתכן לשאול מתי נתקן שתפילין שאינם מרובעות פסולין, או אם נכתבו שלא לשמן, וכדומה, הן כל אלו ההלכות הן מקובלות יחד עם המצוה מעת הנתנה מסיני. וגם לדברים שנתחדשו עפ"י דרכי הדרשות המקובלים לא יתכן לשאול מדוע ומתי נתקנו אחרי אשר בעל המאמר מוציא את הדבר מלשון הכתוב או מדיוק, ומחסר ויתיר וכדומה בדרכי הדרשות, והוא מאמין שכן היתה כונת התורה מנתינתה על האיפן הזה, ואיזה מקום לשאלה מדוע ומתי נתקנה?

ז) מש"כ הלא מתחלת העת שהחזירו כו' בימי עזרא כל דבר כו' כגזירה שיצאה מפי השליט, הוא אומר הפך הסברה והפך המפורש בכתוב, השכל והסברה יגזרו ההפך, כי בכל ימי היותם בגולה שהיו ללא תירה, שכחו רוב מצות התורה וכמעט התבוללו באומות, שכחו לשונם נשאו נשים נבריות אף מהאסורות לבוא בקהל, אם כן הלא צריכים היו להחזירם תחלה אל התורה והמצוה בעקריהן, והיתכן כי העמיסו עליהם הלכות חדשות לאמר כי מצות התורה הן?

אמנם כי עשו אז סיגים וגזרו גזירות, אך מראש הלא הורו אותם דרך התורה, ורק אחרי הודיעם את העם ממצות התורה, רק אז גזרו ועשו סיגים, וידעו כל העם כי אלה הם סיגים וגדרים לעקרי מצות התורה, וכמ"ש (שבת קכ"ג): בימי נחמי' בן חכלי' נשנית משנה זו, שאז גזרו על המוקצה, אחרי אשר היו רבים מהעם פרוצים בחלול שבת, והיה איפוא מן ההכרח להודיעם תחלה גופי האסורים של תורה ואח"ז לעשות תקנות וסיגים, ומפורש נאמר בכתוב שקראו לפניהם התורה מפורש ושום שכל ויבינו במקרא, אשר המובן האמתי והפשוט בדברי הכתוב הזה, הוא שקראו לפניהם את התורה והבינו אותם כל פרטי ההלכות והדינים הנרמזות בתורה הכתובה. שרק על ההלכות המקובלות והנרמזות בתושב"כ יאות להאמר הדברים ושום שכל ויבינו במקרא, ואם כן איפוא לא היו כגזירה היוצא מלפני השליט.

בכתב האמנה אשר קבלו עליהם אז, לא נזכר שום דבר אשר הוסיפו אז

חו״ש, רק קבלו עליהם לשמור את הכתוב בתורה, אשר ממילא מובן שישמרוה לפי הפירושים שקבלו מהקדמונים עד המקבל הראשון.

במעמד ההוא היו עוד כמה נביאים וכמ״ש במגלה ק״כ זקנים ומהם כמה נביאים. ובירושלמי אמרו פ״ה זקנים, מפני שחשבו אותם הנקובים בשמותם בנחמי׳ שבאו על החחום על כתב האמנה שהיו במספר פ״ה, ובמשך הזמן נוספו עליהם עד ק״כ כדברי הגמ׳ מגלה. והם המה שהניחו ליסוד השלשה דברים „הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סיג לתורה, שהדברים האלה מכוונים היטב על הדור ההוא שהחובה להרביץ תורה ולהעמיד תלמידים הרבה לבל תשתכח התורה עוד, ולעשות סיג לתורה לאסור גם דברים המותרים, אך בתנאי שידעו מה שהוא מן התורה ומה שהוא רק גזירה, כי אם נאמר על הגזירה שהיא מן התורה הרי זה בכלל לא תוסיף כמש״כ הרמב״ם בפ״ב מהל׳ ממרים הלכה ח׳ שאם יאמר שבשר עוף בחלב הוא אסור מן התורה שהוא בכלל גדי הר״ז מוסיף ואם יאמר בשר העוף מותר מן התורה ואנו נאסור אותו ויודיע לעם שהוא גזרה מותר. ואולי זהו ג״כ הכונה במ״ש הוו מתונים בדין להזהר שלא להחליף דבר שהוא משום גזירה וסייג בגוף אסורי תורה, אבל עכ״פ לא באו בעקיפין על העם כגזירה היוצא מפי השליט, רק למדו דעת התורה עם כל העם. גם למדום את הכללים המקובלים והשבילום בינה במקרא להבין ולהשכיל איך כל ההלכות נרמזות בתורה הכתובה ולא בדו אותן מקבלי התורה מלבם חלילה.

ידעו כי לא יצאו עדין למרחב ועודם משעבדים, ומי יודע מה ילד יום? ופן עוד יקומו עוד מושלים אכזרים עליהם, כמו שקם באמת אחרי כן אנטיוכוס, ותשתכח תורה מישראל, וכמ״ש עזרא בתפלתו (עזרא ט׳) כי עבדים אנחנו ובעבדותנו לא עזבנו אלהינו וגו׳ לכן השתדלו להרבות תלמידים ולעשות לתורה סיגים ומשמרת למשמרת. אבל מעולם לא אמרו על הסיגים והגזירות שהם מקובלים ושהם מן התורה, כי זה אסור משום בל תוסיף.

ובאמת הלא היה הנקל להם להמציא איזה דרש ורמז על הגזירות, כמו שבאמת מצינו בתו״כ כמה דרשות שהן רק אסמכתא, אבל מי כמוהם אנשי אמת ואמונה, כי גם במצאם לגזירותיהם רמז בכתיב, בכ״ז הגידו לא כחדו חלילה ואמרו שהן מדרבנן וקרא הוא רק אסמכתא בעלמא, כמפורסם זאת בגמ׳, ועל כן כל מקום שאמרו שהוא בקבלה, אין מקום לספק כלל וברור הוא שדבר ה׳ זו הלכה בקבלה בפיהם אמת, שכן קבלו מקדמוניהם וקדמוני קדמוניהם עד משה רבינו עה״ש.

הבן לא נוכל, איה איפוא מצא המחבר מקור לדבריו שהיה ספק בעיניהם אם הוא מקובל או מחודש? וכבר הבאנו דברי הרמב״ם שאם נאמר על דבר שנתחדש עפ״י גזירה וסיג שהוא מן התורה הרי הוא עובר על בל תוסיף. וגם לדעת הראב״ד החולק וסובר שבל תוסיף הוא רק במ״ע, זהו רק לחיוב מלקות, אבל אסור הוא ודאי גם לדעתו אף במל״ת, ואם כן בכל מה שמסרו הקדמונים לתלמידיהם ידעו חובתם להגיד ולברר מה שקבלו ומה שחדשו מדעתם מטעם סיג וגזירה, ועל כן באמרו שכל הלכה שלא ידעו מקורה תלו אותה בהללממ״ס, הוא כקורא על עצמו המקרא (ירמי׳ ב׳): „אתי עזבו מקור מים חיים לחצב להם בארות בארות נשברים״, כי כן עזב את דברי רבינו הרמב״ם שהם מקור מים חיים בענין הללממ״ס וחצב לו השערה נשברה מלבו.

ז) והננו רואים חובה להעתיק בזה את דברי רבינו הרמב"ם בענין הללמממ"ס מהקדמתי לפיה"מ וז"ל: „והוא שיוכל כל אדם לומר אם הם פירושי התורה כפי אשר יסדנו מקובלים מפי משה כמו שאמרנו מדבריהם כל התורה נאמרו כללותי' ופרטותי' ודקדוקי' מסיני. וא"כ מה אלו ההלכות היחידות שנאמר בהם הלכה למשה מסיני. וזה עקר יש לך לעמוד על סודו, והוא שהפירושים המקובלים מפי משה אין מחלוקת בהם בשום פנים. שהרי מאז ועד עתה לא מצאנו מחלוקת נפלה בזמן מן הזמנים מימות משה עד רב אשי בין החכמים הרי שיאמר האחד המוציא עין חבירו יוציאו את עינו שנאמר עין בעין ויאמר השני אינו אלא כופר בלבד שחייב לתת, ולא מצאנו ג"כ מחלוקת במה שאמר הכתוב (ויקרא כ"ג) פרי עץ הדר כדי שיאמר האחד שהוא אתרוג ויאמר האחד שהוא חבושים או רמונים או זולתו. ולא מצאנו ג"כ מחלוקת בעץ עבות שהוא הדס, ולא מצאנו מחלוקת במאמר הכתוב (ויקרא כ"א) ובת איש כהן כי תחל לזנות וגו' באש תשרף שזו הגזירה אין לנו לגזור אותה אלא אם תהיה א"א עכ"פ וכן גזירת הכתוב (דברים כ"ב) בנערה אשר לא מצאו לה בתולים וסקלוה, לא שמענו חולק בה ממשה עד עתה על מי שאמר שזה לא יהי' אלא א"כ היתה א"א והעידו עדים עליה שאחר הקידושין זנתה בעדים ובהתראה, וכיוצא בזה בכלל המצות אין מחלוקת בהם שכולם פירושים מקובלים מפי משה ועליהם ועל דומיהן אמרו כל התורה נאמרה כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני, אבל אע"פ שהן מקובלין ואין מחלוקת בהן, מחכמת התורה הנתונה לנו נוכל להוציא ממנה אלו הפירושים מדרך מדרכי הסברות והאסמכתות והראיות והרמזים המצויים במקרא, וכשתראה אותם בתלמוד מעיינים וחולקים זה על זה במערכת העיון ומביאין ראיות על אחד מאלו הפירושים והדומה להן, כגון מה שאמר במאמר הכתוב פרי עץ הדר אולי הם רמונים או חבישים או זולתם, עד שהביא ראיה עלי' ממה שנאמר פרי עץ הדר (סוכה ל"ה) ואמר עץ שטעם עצו ופריו שוה, ואמר אחר פרי עץ הדר באילנו משנה לשנה ואמר אחר פרי הדר על כל מים, אלו הראיות לא הביאום מפני שנשתבש עליהם הענין עד שנודע להם מהראיות האלה, אבל ראינו בלא ספק מיהושע ועד עתה שהאתרוג היו לוקחים עם הלולב בכל שנה ואין בו מחלוקת, אבל חקרו על הרמז הנמצא בכתוב לזה הפירוש המקובל, וכן הוא ראייתם על ההדס וראייתם על דיני אברים בעונש ממון (ב"ק פ"ג) והוא שחייב למי שהשחית אבר מאברי חבירו וראייתם ג"כ על בת כהן הנזכרת שם שהיא א"א (סנהדרין נ') וכל הדומה לו שהוא נוהג על העקר הזה, וזה ענין מ"ש כללותיה ופרטותיה רצו לומר הענינים שנוכל להוציאם בכלל ופרט ובשארי הי"ג מדות והם מקובלים מפי משה מסיני, וכולם אעפ"י שהם מקובלים מפי משה לא נאמר בהם הללמממ"ס שאין לומר פרי עץ הדר זה אתרוג הללמממ"ס, או חובל בחבירו משלם ממון הללמממ"ס, שכבר נתברר לנו שאלו הפירושים כלם מפי משה יש להם רמזים במקרא או יוציאו אותם בדרך מדרכי הסברה, כמו שאמרנו, וע"כ כל דבר שאין לו רמז במקרא ואינו קשור בו ואי אפשר להוציאו מדרך מדרכי הסברה, עליו לבד נאמר הללמממ"ס, ובשביל זה כשאמרנו שעורין הללמממ"ס הקשו עלינו ואמרו מפני מה אתם אומרים שהם הללמממ"ס והנה שיעורים נרמז עליהם בפסוק באמרו ארץ חטה ושעורה (ברכות מ"א) והי' התשובה שהיא הללמממ"ס ואין לשעורין עיקר להוציא אותה ממנה בדרך סברה ואין להם רמז בכל התורה, אבל נסמכה זאת המצוה לזה הפסוק

לסימן כדי שיהי' נודע ונזכר ואינו מענין הכתוב, וזה ענין קרא אסמכתא בעלמא הוא" עכ"ל הזהב.

מדברי הרמב"ם האלה אנו למדין הרבה מאד, שכל הפירושים הם מקובלים מפי משה מסיני, ולכלם יש רמז בכתוב, וממשה נמסרו ג"כ כללי הדרשות והלמודים, ושעל כל הפירושים המקובלים אין שום חולק, והמחלוקת היא עפ"י רוב איך למצוא הרמז בכתוב. כן ראינו פעמים רבות בש"ס ששאלו יאידך, מיבעי לי' לדין פלוני ואידך דין פלוני נפקי לי' מזה הדרש, ואידך מבעי לי' להלכה פלונית, ואידך מנ"ל מיתור לשון ואידך, לדוגמא, הם בהם לא משמע לי'. רואים אנחנו שבעקרי ההלכות לא נחלקו והמחלוקת אינה אלא בענין פרטי שזה מוציא מרמז הכתוב כן, והחולקים עליו דעתם שרמז זה מרמז על הלכה פלונית. אשר על כן ישאלו ואידך הלכה פלונית מנ"ל, ויענו נפקא לו ממקום אחר, אך לא יענו ויאמרו שהאידך חולק על גופה של הלכה פלונית עצמה, מפני שהכל יודעים שההלכה הזאת היא מקובלת ואין חולק עליה, וכל מחלקותם אינה אלא בפרטי הרמז בכתוב להלכה זו או זו.

ועוד אנו למדים מדברי הרמב"ם שכל הנקרא בשם הללמ"ס, אין להלכה המקובלת ההיא שום רמז בכתוב, ועפ"י רוב אין להלכות אלה שום טעם והן כמו חקים, ולדוגמא, התורה אמרה לא תאכלו כל נבלה, כן חלב, דם, או מחמצת בפסח, ואין שום רמז בכתוב כמה יאכל ויהא חייב מלקות, ובשוגג חטאת, ובאה הקבלה הללמ"ס שסתם אכילה היא כזית, לבד אסור אכילה ביוהכ"פ שהוא ככותבת, ומלבד שאין לשעורין האלה שום רמז בכתוב אין למצוא להן גם טעם וסברה, ולכן אמרו שיעורין הללמ"ס. כן איסור עריות באה הקבלה כי קטן פחות מבן ט' וקטנה פחותה מבת ג' אין ביאתן ביאה, וגם זה נכלל בכלל שיעורין שאין להן טעם וסברה והוא הללמ"ס.

לרגלי הדברים והאמת האלה, יכרעו יפלו כל דברי המחבר: „שכל הלכה מסופקת שלא ידעו מקורה וטעמה ומדוע נתקנה תלו אותה בזמן היותר קדים בהללמ"ס", כי מלבד שלא נסתפקו מעולם, יען כי תמיד מעולם מסרו לתלמידיהם מה שקבלו מרבותיהם עד המקבל הראשון מסיני, ולא עברו חלילה על אסור בל תוסיף לאמר על הלכות שחדשו בעצמם שהן מקובלות. כן גם אם איזה חכם הוציא משכלו ומדרשו את הכתוב איזה הלכה מחודשת. גם בה לא הסתפקו בידעם היטב כי זה החכם חדש את ההלכה הזאת כפי דרשתו את הכתוב, ואם לא התנגדו לו חביריו, היתה לי זאת לאות ולעדות כי כון אל האמת. ושכן היתה בינת נותן התורה, אך כל הלכה שאמרו כי היא הללמ"ס היא הלכה מקובלת שאין עליה שום חולק, ואין לה שום רמז במקרא ולא טעם מטעמי הסברה.

פרק ט.

המחבר מתבדה ונאחז

ח) עתה נשימה עין בחנת על ראיותיו ועל דבריו שכל הלכה שלא ידעו מקורה תלו אותה בהללמ"ס, כפי שכתב (שם) וז"ל: „ומצאנו שבקשו חכמי הדורות

לתת לפעמים טעם וסברה לדברי קדמוניהם וחביריהם או הבאים אחריהם לא הסכימו על ידיהם, יען כי לא ישרו בעיניהם טעמם וסברתם, ובאופן הזה בחרו להם יותר לתלות הדבר בקבלה קדומה ולהחזיקו להלכה למשה מסיני, מלתת טעם אשר לא ישר בעיניהם בשום ענין. ובאמת הוא מוחכם יותר להחזיק דבר לקבלה קדמוניות מספק ומדרך השערה, שאז אין סכנה לבטולו, יען כי כל דבר מקובל היה להם קדש כדברי התורה (בודאי כן הוא, כי דבר המקובל היא תורה עצמה. המבקר) מלתת לו טעם וסברה הבנויים על יסוד רעוע, אשר הסכנה קרובה לבטול הדבר מכל וכל (ומה בכך אם יבטל הדבר, אם, לדעתו, אינו רק מחודש פרי לבב איזה חכם, הלא איננו מסיני ואין בו קדושת תורה מן השמים? המבקר) ולדרך זה ראינו שהחכמים הראשונים בקשו לתת טעם לערבה ונסוך המים והוציאו אלה ההלכות מן הכתוב עפ"י דרשה רחוקה וזרה, והבאים אחריהם השליכו זה מנגדם, ואך לא שנתנו טעם אחר היותר נכון, אמנם החליטו שאין צורך לחפש טעם וסבה כי הן הלכות המקובלות למשה מסיני, ומפורש דבר זה במאורע שאירע לר' עקיבא עם תלמידיו (נדה מ"ה) אשר ר"ע בקש לתת טעם וסברה להלכה מסופקת, ויהי כאשר הציע סברתו וטעמו לפני תלמידיו הסתכלו בו כמשתוממים על הדבר כי לא ישרו דבריו בעיניהם. ויאמרו אליו למה זה אנחנו נדרוש טעם רחוק אשר לא תניח דעתנו בו הלא יותר קרוב לתלות המסופקות בקבלה קדמוניות ולאמר עליו שהוא הללמ"ם כמו שאנו אומרים שכל התורה הללמ"ם והדבר ברור (כלל גדול יהי ביד הקורא שכל מקום שכותב ברור הוא הפך האמת הברורה. המבקר) כי לא תלו אותה בקבלה מסיני מפני שהיה הדבר מקובל אצלם, אמנם אמרו כן בדרך היקש והשערה, כי איך אפשר שהיתה קבלה ביד התלמידים דבר שלא מסר להם רבם בגדר הללמ"ם, והנה כאשר ראינו מן המאורע שאירע לר"ע עם תלמידיו שהיו מיחסים לפעמים איזה הלכה לקבלה מזמן היותר קדום, לא מהיות להם ראיה ברורה, כי אם בהשערה לבד, אף כן היה בכל ההלכות המסופקות אף במקום שלא היו יודעין שלשלת המסרת, והיה ספק במקורן ובזמנן, יחסו אותו למשה מסיני, בראותם שההלכה מוסכמת ומושרשת בעם, והדרך להפליג דברים בתולדות ומנם לא נפלאת ולא רחוקה אצל חכמי התושבע"פ, כי כן אמרו מפורש (ירושלמי קידושין פ"ד ה"א) עד עמוד הכהן לאורים ותומים, וכי אורים הי' באותה שעה, אלא כאדם האומר לחבירו עד שיחיו המתים עד שיבא בן דוד, והנה מעידים על עצמם כי מדברים לפעמים בהפלגה יתרה" עכ"ל.

לולי ראיתי דבריו אלה נדפסים, לא האמנתי כי ידבר, איש נודע להכם בתוך עדת המשכילים, דברי רוח כאלה אשר רוח קמעא של בקרת אמתית ונכונה יזרם הלאה וישיתם כמוץ הרים, ובהם ידמה לערער יסודי תושבע"פ, ולעקור הלכות לממ"ם! שימו לב והתבוננו עד מאד על כל דבריו כסדר.

הנה יאמר שמצאנו שבקשו חכמי הדורות לתת לפעמים טעם וסברה לדברי קדמוניהם וחביריהם כו' לא הסכימו כו' כי לא ישרו בעיניהם טעמם וסבתם כו' בחרו להם יותר לתלות בקבלה ולהחזיקו להללמ"ם מלתת טעם אשר לא ישר בעיניהם בשום ענין.

הקורא דברים כאלה הלא יחשוב בלי ספק, כי אבן יש ונמצא מאירע כזה, שאחר חכם מחכמי התושבע"פ רצה לתת טעם וסבה לאיזה הלכה מחודשת שנתחדשה מבלי שהיה בידם לדעת ולמצוא מקורה וסבתה, אך הטעם והסבה שרצה החכם ההוא לתת לה לא ישרו בעיני יתר חכמי הדור, וכאשר בכל זאת ראו שלא נכון ואפשר לבטל את ההלכה המסופקת ההיא, על כן אמרו שיותר טוב לתלותה בהללמ"ם, שאין להלכות האלו טעם וסברה. ואם היתה כזאת כפי שישפוט

הקורא מדברי המחבר, הלא יצדק בדבריו שכל הלכה שלא ידעו טעמה תלו בהללממ״ס כדי שלא יבטלו אותה כלל, אבל מה יענה הקורא אחרי הוָכחו כי לא דובים ולא יער!

אם תאבו לדעת איפה מצא המחבר כזאת, שמעו והשתוממו:

ר״ע נתן מקור לניסוך המים ולערבה, אשר גם הוא גם חבריו ידעו היטב נכון כנכון היום, שההלכות האלו בעצמן הן מקובלות, ולא נחלקו אלא באיכות הקבלה שבהן, שלדעת ר״ע הן ככל ההלכות המקובלות שיש להן רמז בתישב״כ, ואינן נכנסות בסוג הללמס״ס, כמו שפרי עץ הדר הוא אתרוג, שאין לחשבו להללמס״ס אחרי שיש לו רמז בכתוב, וכן דרש ונסביהם שני ניסוכים ניסוך היין וניסוך המים, ודרשות כאלה רבות הנה בכל הש״ס, וע״כ, אחרי שיש לניסוך המים רמז בכתיב, יחשב ככל הלכות המקובלות שמפני הרמז בכתוב אינן נחשבות בסוג הללמס״ס. והחולקים עליו קבלו שנסוך המים אין לו רמז בכתוב גם כי מקובל הוא והוא איפוא הללמס״ס. ובלי ספק היה בידם דרש אחר לתיבת ונסביהם.

כן נחלקו ר״ע וראב״ע על חצי לוג שמן בתודה, שר״ע דרש לה מבשמן בשמן שתי פעמים, וראב״ע א״ל אפילו אתה מרבה בשמן כל היום איני שומע לך, אלא חצי לוג שמן לתודה וי״א יום בין נדה לנדה ורביעית יין לנזיר הללמס״ס (זבחים פ״ב). הנה בעצם ההלכה שהיא מקובלת לא נחלקו כלל, וכל מחלקותם אינה אלא באיכות השם של ההלכה המקובלות הזאת, שלדעת ר״ע, שיש לה רמז בכתוב, לא תוכל להקרא בשם הללמס״ס, והיא ככל הלכות התושבע״פ המקובלות מפי משה מסיני שיש להן רמז בכתוב, שמפני יסודתן ברמז הכתיב לא נבדלו בשם המיוחד הללמס״ס, ולדעת ראב״ע אין לזאת רמז בכתוב ולכן נקראה בשם הללמס״ס. ומה איפוא החלום אשר חלם שר״ע אמר טעם וסברה שלא ישרו בעיניהם? איזה טעם ואיזה סברה אמר ר״ע לנסוך המים אשר לא ישרו בעיניהם? הן הוא רק רמז מצא בכתוב להלכה מקובלת בעצמה בלית מאן דמסופק באמתת היותה מקובלת, והחולקים עליו קבלו שאין לה רמז בכתוב, והיא איפוא הללמס״ס!

וכן ריב״ב דרש ערבי א׳ ללולב וא׳ למזבח, וחכמים חולקים עליו ואומרים שערבה למזבח הוא הללמס״מ ואין לה רמז בכתוב וערבי דרשו אין לי אלא נחל בהד מנין ת״ל ערבי מ״מ אבא שאול אימר ערבי שתים א׳ ללולב וא׳ למקדש ורבנן מקדש מנ״ל הלכתא גמירי לה (סוכה ל״ד) וכל אשר נתן לו ה׳ עינים לראות ולב לדעת יראה ויוכח כי אינם חולקים בעקר ההלכה אם מקובלת היא, כי לדעת כלם הוא מקובלת וחלילה לפקפק באמתת קדמותה מסיני, ומחלקותם היא רק אם יסודתה בדרש הכתוב או הלכתא גמירי לממ״ס, וכמו שהשריש הרמב״ם כי רק ההלכה שאין לה רמז בכתוב נקראה הללמס״ס.

הנה כי כן נפלה הנחת המחבר לא תוסיף קים עוד לפני האמת, קרסו כרעו יחדו כל דבריו באמרו „שע״י שדרשו דרש זר ורחוק לכן תלאו הדבר יותר בהללמס״ס", כי הלא גם החולקים דרשו את זה הדרש בעצמו, אבא שאול דרש ערבי א׳ ללולב ואחד למקדש וחכמים החילקים דרשי ג״ב להכשיר של הרים, ובודאי דרשו גם היתור של ונסכיהם לאיזה ענין הלכה, והמחלוקת היא איפא רק שזה מרמז את הדרש להלכה זו והיא לדעתו הלכה שיש לה רמז בכתיב, והחילקים אומרים גמירי להם שהיא הללמס״ס, ואת הדרש ישתמשו להלכה אחרת.

ט) עקר ראיתו מהמאורע של ר"ע ותלמידיו ידרוש שימת עין ולב על דרך המבקרים והלך נפשם בימינו אלה, להתבונן במה ידמו לסמא את העינים ולהתעות את הלבבות לדעיתיהם הזרות. לולי ציין המחבר את המקום ששם יספר המאורע בנדה מ"ה, היינו חושבים כי העמים עלינו מלאכה לבקש אולי נמצא ספור כזה באיזה מדרש, כי בגמרא ובמדרשים הגלוים וידועים לא נמצא ספור זר כזה, אך אחרי אשר היטיב המחבר לציין לפנינו את מקום המאורע בברייתא בנדה, ראיני ונוכחני כי למען המטרה לעשות התורה שבע"פ פלסתר, התיר לו לשקר אפילו במלתא דעבידא לגלויי. לספר ספור מאורע תלמודי אשר לא נראה ולא נמצא לו כל רמז שם בתלמוד נדה מ"ה. וכאשר היכלת ביד כל יודע מה דקאמרי רבנן לפתוח מסכת נדה ולראות, חשבתי כמעט למותר להעתיק לשון הגמרא, ורק מפני שעכ"פ דברי הברייתא הזאת צריכים מעט באור, לכן נעתיק כל לשון הגמרא שם: ת"ר מעשה באשה אחת שבאתה לפני ר"ע א"ל נבעלתי בתוך ג' מה אני לכהונה אמר לה כשירה את, א"ל רבי אמשול לך משל למה"ד לתינוק שטמנו לו אצבעו בדבש פעם ראשונה ושני' גיער בם שלישית מצצה אמר לה אם כן פסולה את לכהונה, ראה תלמידים מסתכלים זה בזה א"ל למה הדבר קשה בעיניכם, א"ל כשם שכל התורה הללמממ"ס, כך פחותה מבת ג' שנים כשרה לכהונה הללממ"ס, ואף ר"ע לא אמרה אלא לחדד תלמידים, עכ"ל הגמרא.

הנה אין כאן לא הלכה מסיפקת, ולא טעם הבלתי מתקבל על הלב. התלמידים לא אמרו למה נדרוש טעם רחוק אשר לא תנוח דעתנו, ולא אמרו שיותר קרוב לתלות הלכות מסופקות בקבלה קדמוניות ולאמר עליו שהוא הללממ"ס כמו שאני אומרים שכל התורה הללממ"ס. כל הדברים האלה בדוים מלב המחבר. כי למרות הפשיות המבקרים מהאמינה בנסים, סומכים הם עצמם על הנס, כי הקורא התמים המאמין כי אבן יש אמון בם ובאנושיותם כי לא ישקרו לכהפ"ח במלתא דעבידא לגלויי, לא יהרהר אחריהם במדה כזאת ולא יפתח גמרא לראות אם באמת אמרו ודברו כדברים אשר לא כן שהפאו עליהם.

עתה נבאר מעט את דברי הברייתא: „מ"ש ור"ע לא אמרה אלא לחדד את התלמידים" פירש"י, וז"ל: „לא אמרה הא דקאמר פסולה לכהונה אלא להדד", עכ"ל. בלשון לחדד הכונה לנסותם אם יבינו להקשות, ע"ד שאמרו (ברכות ל"ג) ההוא דנחית קמי' דרבה ואמר אתה חסת על קן צפור אתה חוס ורחם עלינו אמר רבה כמה ידע האי צורבא מדרבנן לרצויי למריה, א"ל אביי והא משתקין אותו תנן, ורבה נמי לחדודי לאביי הוא דבעי, וגם שם פירש"י וז"ל: „שישיב לו מה שהשיב", הכונה מפני שיש מקום לטעות. כי יען אשר ההוא דנחית לא אמר תפלתו כפי הלשון הנאמר במשנה „האומר על קן צפור יגיעו רחמיך". כי אם בלשון אחרת „אתה חסת על קן צפור אתה חוס ורחם עלינו", על כן נסה רבה להשמיע קפידתו רק בלשון רכה, כדי לחדד את אביי ולנסותו אם יבין כי התפלה גם בלשון אחרת אסודה כמו בנוסח לשון המשנה. וכן גם כאן רצה ר"ע לנסות את תלמידיו, וכפי שנבאר. כי התוס' כתבו, וז"ל: „מה אני לכהונה שנבעלה לפסול לה" עכ"ל, כי אם נבעלה לכשר, אז היתה כשרה אפילו אם נבעלה לאחר ג' שנה, ואולי כבר היתה אז א"א באופן שאביה קדשה יבעלה מת ונשארה אלמנה ושאלה אם היא מותרת עתה לכהונה. והנה האשה אמרה אמשול לך משל כו' כי היא חשבה שלכן קטנה פחותה מבת ג' אין

ביאתה ביאה מפני שלפני מלאת לה ג' שנה איננה טועמת טעם ביאה, ולזאת רמזה לו לר"ע כי היא אכן טעמה טעם ביאה, ור"ע א"ל שאסורה, ובזאת הפליא לבב התלמידים, אשר רק מפני הבושה מפניו, בהשתמרם מלהעיז פניהם ברבם, הסתכלו זה בזה בתמהון, ור"ע רבם בראותו מבוכתם, רצה לדעת מפני איזה טעם לא ישרה הוראתו בעיניהם. הם חשבו כי ר"ע הורה כשיטתו, שזונה האמורה בתורה היא המופקרת לזנות, כי אף שפנוי הבא על הפנויה לא עשאה זונה, בכ"ז אם היא מופקרת לזנות נעשית זונה כדאיתא (יבמות ס"א) ר"ע אומר זונה זו מופקרת ופירש"י וז"ל: „ואפילו פנוי' מאחר שהפקירה עצמה לכל קרוי' זונה", ופשוט שזה דוקא לפחות בג' פעמים נעשית מופקרת, ואחרי אשר האשה ספרה שנבעלה ג' פעמים ויותר וטעמה טעם ביאה, ע"כ חשבו שנעשית זונה לדעתו, אף שהבועל אינו חייב מיתה אם היתה א"א ולא מלקות אם היה מחייבי לאוין או כרת אם היה קרוב. מפני שאין ביאתה ביאה לפני היותה בת ג', אך בכ"ז היא נעשית זונה ומה גם אחרי שטעמה טעם ביאה. כן חשבו התלמידים שכן היא דעת רבם. אפס כי לא ישרה בעיניהם ההוראה הזאת שהירה לפי מחשבתם, מפני שאין לנו לבקש טעמים לדבר שהוא הללממ"ס, כי אחרי שהללממ"ס שפחותה מבת ג' אין ביאתה ביאה הלא אין נ"מ אם נבעלה פעם א' או כמה פעמים, אם טעמה טעם ביאה או לא, וע"כ אמרו לו הלא מפיך שמענו שפחותה מבת ג' אין ביאתה ביאה הללממ"ס א"כ כמו שאין לחלוק על כל התורה שהיא הללממ"ס כן גם זה הוא הללממ"ס.

אבן צחיק עשה לנו המחבר בשאלתו מאין ידעו התלמידים זאת ההלכה שלא ידע ר"ע רבם? הכי לא הבין שאלתם ששאלו הלא אתה, רבינו, בעצמך, שנית לנו שפחותה מבת ג' אין ביאתה ביאה הללממ"ס שאין לו טעם, ואיך תעלה על דעתך לחלק בין אם טעמה טעם ביאה לבין לא טעמה, לאם נבעלה רק פעם אחת לנבעלה כמה פעמים, אשר על כן הלא ענו ואמרו שם בברייתא שר"ע לא אמרה אלא לחדד בו' כלומר לנסותם אם ידעו ויבינו לשאול להשיב על דבריו וכ"ז היא פשוט וברור!

כן, הראי' שהביא שחז"ל בעצמם מודים שדרכם לדבר בהפלגה, ומה שאמרו בירושלמי וכי או"ת הי' באותו שעה אלא כאדם האומר לחברו עד שיחיו המתים עד שיביא בן דוד וכתב המחבר: „והנה הם מעידים על עצמם כי ידברו לפעמים בהפלגה יתירה", לפלא למה זה טרח להביא ממרחק ציד בפיו מהירושלמי ולא הביא לנו מה שמצינו כמה פעמים במשנה ובגמרא הבבלית הלשון: „יהא מונח עד שיבא אליהו". ואולם הם דברו כן בדבר המסופק, אשר יקוו כי רק אליהו יתיר לנו הספיקות. כן הקשו בירושלמי במה שאמר התרשתא עד עמוד כהן לאורים אשר יכולנו לחשוב שדעתו בדבריו אלה עד עמוד כהן שיבנה המקדש ויהיו כה"ג לבוש חשן ואפוד, אז ישאלו ממנו והוא יגיד על פי האו"ת, ע"כ הקשו הלא בכל ימי הבית השני לא היה או"ת, כי אם אמנם היו חשן ואפוד, אך בכ"ז לא היו נשאלין באו"ת שלא היו משיבים אותם מן השמים באו"ת, שזה א' מחמשה דברים שחסרו בבית השני, וכמש"כ התוס' (יומא כ"א) וז"ל: „אורים ותומים הוי שאל"ב היה כה"ג מחוסר בגדים אלא לא היו משיבין לנשאלים בהן" עכ"ל, וע"ז הקשו איך אמר עד עמוד וגו' לזאת השיבו שכך היתה כונת התרשתא עד שיבא בן דוד ואז ישובו גם האו"ת. פליאה דעת ממני איזה הפלגה מצא המחבר בדבריהם, הן הם מפרשים רק כונת הכתיב, לא יותר. בושנו מדבריכם מבקרים אין לב!...

פרק י.
סתירת סתירותיו.

י) עתה נשוב אל סדר דבריו שכתב שיש סתירות בדבריהם עצמם, וביותר שהרי נראה שהדרשות הן מחודשות, שהרי בהרבה דרשות מחולקים הם זה דורש בה וזה דורש ההפך, או שאינו דורש כלל.

כן הקשה אם מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל הראה הקב"ה למשה, א"כ מהו החדוש שהתלמיד מחדש. לברר כזה נעתיק מש"כ להלן (פ"ט צד 73) וז"ל: „כי אמת הוא וברור כי הרבה דברי הקבלה יש ליהם לזמן קדום מאד, וכולם משוקעים במשנה, אבל לא נדע להבדיל בין מדרגת קדימתם בזמן, יען כי לא נרשמו בהוראת זמנן וגם נכתבו ונשנו כולם כמעט בתואר אחד. ועתה נתבאר לנו שבאמת כן הוא שמאז ומקדם האמינו שמזמן נתינת' התורה וכתיבתה נמצאו להם הרבה ענינים בע"פ לפרש את הסתום בתורה הכתובה, אבל מלהיץ התלאות והצרות כו' ומסבת העכובים השונים כו' אשר על ידם נתעכבה המסורת בהליכתה נשתכחו דברים רבים והיו כלא היו כו' רק מימי הסופרים הוחל לדרוש בתורה ולקבוע הלכות חדשות גם ישנות כו' וגם מאז לא יכלו לעמוד על סודם לדעת איזה מן ההלכות מקובלות מזמן קדום ואיזה מחודשות במשך הזמנים, כי צורת כולם היתה שוה ולא היו רושמי המקובלות ניכרים בהם, ע"כ היה כלל אצלם שכל הלכות מסופקות כאלה אשר נסתפקו עליהם ממי וממתי ולאיזה סבה שנתחדשה תלו אותו בזמן היותר קדום הוא בקבלה ממשה מסיני", עכ"ל.

הנה הוא מודה על כרחו שהיו כמה הלכות מקובלות בע"פ עוד מזמן כתיבת התורה, אפס כי הוא יגביל אותן לאמר שהן רק פירושים שבע"פ על מצות התורה, אבל הלכות שאין יסודן נמצא כלל בתורה, הן לדעתו בודאי מחודשות ולא מקובלות, ואם כן איך ערבו את לבבם לתלותן בקבלה ממשה? אם נאמר שמודה הוא בהכרח, כי גם הלכות כאלה מקובלות איזה מהן, הלא יפלא מי ומה המריצוהו להטיל ספק ולהפריד בין הדבקים לאמר שאלו מקובלות ואלו מחודשות? איה איפה מצא המקור לספק שנסתפקו בזה לדעתו אם הן מקובלות או מחודשות ולאמר שמועה זו נאה וזו אינה נאה?. ההוכחות שדמה להוכיח מניסוך המים וערבה ומהמאורע של ר"ע ותלמידיו הלא כבר נשאן רוח הבקרת שלנו וַיִּזֶרְן כמוץ.

וכבר כתבנו לעיל שמדבריו בעצמם די להוכיח שאסור כתיבת הלכות הוא אסור מקובל מעולם, שאל"כ מדוע לא כתבו את קבלותיהם, שהוא מודה בעצמו כי אמנם היו להם פירושים מקובלים קדומים מאד, ואלו לא היתה הכתיבה אותם אסירה, מדוע לא כתבו אותם בספר? הלא משנה תועלת הביאה להם הכתיבה, האחת כי לא היו עלולים להשתכח, שנית כי ידעו להבדיל בין מקובלות למחודשות, לפי דבריו. ועוד יותר כי היו למגן ותרים בפני טענות הצדוקים. וביותר מימי עזרא וחבריו אשר התאמצו בכל עוז להפיץ את ידיעת התורה בין ההמון שלא תשתכח מישראל.

אך האמת עדה לעצמה כי אסור כתיבת הלכות שבע"פ נתן מזמן כתיבת התושב"כ, והדרש אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות הוא דרש מקובל עם כל ההלכות שבתושבע"פ, ולא דברי אגדה כדברי המחבר האומר שבלתי אפשר להכירן בין המקובלות ובין המחודשות. הן לפי דבריו המקובלות הן רק ביאורים ולא דרשות, הלא היה הנקל להכיר בין המקובלות ובין המחודשות.

אבל באמת גם הפירושים הן דרשות, ולדוגמא: פרי עץ הדר שהוא אתרוג ולא פרי אחר, גם כי באה עליו הקבלה שהוא רק אתרוג ולא פרי עץ זולתו, בכ"ז הלא בא ג"כ הדרש והרמז עץ שטעם עצו ופריו שוה, או הדר באילנו, וכן הם כל הפירושים, כי כל הדרשות כאלו הן מקובלות עפ"י הכללים שנתנו בסיני איך לדרוש את התורה, ורק ההלכות שאין להן שום רמז בכתוב, רק הן נקראות הללמ"ס, כלומר שהן מסורות רק בע"פ מבלי שיש להן דרש ורמז בכתוב, וחלילה לרבותינו חכמי המשנה הקדושים לאמר על הלכות מסופקות במוצאן ומקירן שהן הללמ"ס.

* *
*

ובאמת מעולם לא נשתכחה התורה מישראל חלילה, ואעפ"י שאמרו (סוכה כ'): „נשתכחה התורה ועלה עזרא מבבל ויסדה, חזרה ונשתכחה ועלה הלל הבבלי ויסדה", לא חלילה שנשתכחה לגמרי אפילו מיחידי סגולה, כי אם נשתכחה מרוב העם, כי בהיותם תחת ממשלת פרס שלוים ושקטים התערבו בעמי הארץ, ע"י נשואי תערובות, וכמ"ש עזרא; ויען שכני' בן יחיאל מבני עילם ויאמר לעזרא אנחנו מעלנו באלהינו ונשב נשים נכריות מעמי הארץ, כי בעילם לא היה מי שירביץ תורה וכמ"ש (קדושין מ"ט) אחות לנו קטנה ושדים אין לה זו עילם שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד, אבל בבבל היו ירמי' ויחזקאל וברוך בן נרי' ותלמידיהם שהרביצו תורה בישראל ושלשלת הקבלה לא נפסקה ח"ו, ועזרא שהי' תלמיד ברוך בן נרי' אי תלמיד מתלמידיו כאשר נשתכחה התורה בשבי הגולה גם בהיותם בא"י כידוע, אשר זרובבל שב לבבל ובניו של יהושע בן יהוצדק לא הלכו בתורת ה', אז עלה עזרא וסיעתו וחזרו ויסדו את התורה.

השמד של אנטיוכוס היוני לא ארך בלתי אם שלש שנים בערך, וכאשר נצחו החשמונאים הב"ד של חשמונאים הרביצו תורה. ובראשית ימי הורדוס אשר גברה יד הצדוקים ע"י מלכי בית חשמונאי האחרונים כידוע ועוד ייתר ע"י הירדוס שהרג הרבה מחכמי הפרושים כמבואר בב"ב ד' ג', עלה הלל מבבל ששמש הרבה את שמעי' ואבטליון, והיה נשוא פנים אצל הורדוס ויסד סנהדרין מהפרושים. וביותר כי בבבל לא נפסקה כלל שלשלת קבלת התורה מעת גלות יכני', וכמ"ש התוס' (גיטין י' ד"ה מכי אתא) וז"ל ומפרש ר"ת מכי אתא רב לבבל והורה לנו שמימות יכני' שגלו עמו לבבל החרש והמסגר דינה כא"י לגיטין, וכידוע שלא פסקה התורה מבבל. וזרובבל ירד לבבל ומת שם ומאז החלו לנהוג הריש גלותא בבבל שהי' מזרע זרובבל. וכן לא מצינו בשום מקום שהיו צדוקים בבבל. וכבר כתבנו שגם הצדוקים לא הכחישו בכל התושבע"פ עד שגם קצירת העומר שיהי' דוקא במו"ש לא נחלקו בזה רק הביתוסים שהיו כת אחרת *) והסיפרים כותבי דה"י ערבבו הצדוקים עם הביתוסים, ללא אמת ונכונה. כן אשר החליט המאור

*) כפי"ג (לד 112 כתב וז"ל: „מלבד אלה (שם מונה כל הדברים שחלקו הצדוקים על הפרושים הנמצא בגמ' ובשארי מקומות) יש עוד זכרון להתנגדות אחת, הלא כי לא היתה דעת הצדוקים נוחה במעשה הפרושים בבחינת קדה"ח, לא הוגד לאיזה צד היו מתנגדין, ומה ממעשה הפרושים היה רע בעיניהם? רק יסופר שפעם אחת קלקלו הבייתוסים להטעות את החכמים ושכרו עידי שקר (ר"ה כ"ב וירושלמי שם) נראה ברור? (זכרו הערתנו על כל מקים שנראה לו ברור. המבקר) כי רע עליהם מעשה החכמים בענין קדה"ח, אבל מעשה הפרטי אשר לא היה נוח להם כבר נשכח באורך הזמן". עכ"ל.

עינים שהביתוסים הם כת האסיים, רבו המבקרים שהוכיחו כי טעית היא. ואין פה המקום להאריך בענין האסיים.



יא) להלן כתב שם וז"ל: „אבל מאד נפלאת היא אשר לא מצאנו רושם מזמן הדורות של הסופרים אשר ירמזו על יסוד האמונה בקבלה בע"פ מסיני. וזה גרם לרבים כי נמוטו באמונתם, כי חשבו אולי אלה הקדמונים לא ידעו ממנה ולא הבירוהו, כן, אלו האמיני מדוע החשו

גם בזה התחכם לכסות את העינים ויתמם כתם. או כאינו יודע לבאר בדבר אשר הראשונים פירשוהו היטב נכון.

כבר כתבנו כי הצדוקים לא נחלקו רק על הלכות מיוחדות. וברוב ההלכות הסכימו עם דעת חז"ל. וגם בקדה"ח לא נחלקו והדרשה הסכימו וז"ל הגמרא (מנחות ס"ה) מתמניא בי' עד סוף מועדא איתותב חגא דשבועיא דלא למספד בהון שהיו הביתוסים אומרים עצרת אחר השבת נטפל להם ריב"ז א"ל שוטים מנין לכם ולא היה אדם א' שהיה משיבו חוץ מזקן א' שהיה מפטפט כנגדו ואמר משה רבינו אוהב ישראל היה ויודע שעצרת יום אחד הוא עמד ותקנה אחר השבת כדי שיהיו ישראל מתענגין ב' ימים כו' עכ"ל הגמרא. ומה מאד יפלא שאלת ריב"ז שוטים מנין לכם. הלא כדבריהם מפורש בתורה וספרתם לכם ממחרת השבת וגו' עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום? וכי לא הרבה טרחו חכמי המשנה להביא ראיות אשר מחרת השבת הכתוב כאן הוא מחרת יו"ט הראשון של פסח. אם כן איפוא מדוע לא נמצא אחד מהם להשיב כן לריב"ז הלא מקרא מלא מפורש בתורה כדעתנו? אכן האמת תורה דרכה כי רק בהלכות מעטות התנגדו הצדוקים לקבלת חז"ל. ובעצרת שאינה אחר השבת לא נחלקו גם הצדוקים. מפני שהרבה קבלות מעת נתינת התורה היו ידועות בתור פירושים וביאורים מקובלים על התורה הכתובה בעת אין מפקפק באמתתן ונתינתן מסיני. וכן היה נהוג כל ימי הבית השני מעת שובם מהגולה לקצור העומר מוצאי יו"ט הראשון של פסח. ורק הביתוסים בסוף ימי הבית השני התחילו לכפור בזאת הקבלה. ואז נטפל להם ריב"ז ושאלם שוטים מנין לכם הכפירה בקבלה הקדומה אשר לא נראה ולא נשמע כעמנו מעולם, מי שלח ידיו לעשות אחרת מכפי הקבלה הזאת שבידי כל ישראל למיום היותו לעם. ועל כן לא היה מי משיב לו. מפני שלא ידעו בעצמם הסבה שבהמריאתם להכחיש בקבלה הזאת הקדושה. ורק הזקן. אשר אמנם לא יכול להעיז פניו גם הוא להשיב נגד דעת הרבים מהכתוב המפורש בפשטיות פשטו כדעתו המשובשת. השיב לו משה אוהב ישראל היה כו' ובזאת חשב להראות לכהפ"ת כי זאת הקבלה איננה אמתית.

כאשר נעיין נמצא שבכ"מ שנזכר ענין קצירת העומר במו"ש לא נזכר שם צדוקים כי אם שם ביתוסים. כי רק הם חלקו על הקבלה הזאת. וכן שם במשנה (מנחות ס"ה) וכל כך למה מפני הביתוסים שהיו אומרים אין קצירת העומר במוצאי יו"ט. ומעתה נבין זאת העובדא כי גם שם בר"ה"ש נאמר במשנה משקלקלו הביתוסים. ושם בגמרא ת"ר מה קלקול קלקלו הביתוסים פעם א' בקשו ביתוסים להטעות את חכמים שכרו שני בני אדם. והענין הוא כמש"כ התוס' שם וז"ל: „פעם אירע יום ל' של אדר בשבת ולא נראה החדש בזמנו וביתוסים מתאוים שיהא א' של פסח בשבת כדי שתהי' הנפת העומר באחד בשבת ועצרת נמי בשבת שהיו דורשין ממחרת השבת שבת בראשית כמשמעו. כך פי' הקונטרס. וא"ת מה מרויחין והלא מקלקלין לענין פסח. וי"ל דלא חשיבי להם קלקול משום דדרשי אתם אפי' מוזדין" עכ"ל. הרי כאשר פירשו רש"י והתוס' טעמם של הביתוסים שרצו להטעות את החכמים לא מפני שענין קדה"ח לא ישר בעיניהם. שאם כן היה טעמם מה הועילו בעדי שקר. אבל הדבר הוא בהפך. כמש"כ התוס' שגם הם דרשו יותר ואפי' מוזדין. ואולם הטעם שלהם הוא כי רצו שיקבע ר"ח ניסן בשבת כדי שתהא קצירת העומר במו"ש. ואולם המחבר דנן. ראה כי טוב לו למטרתו להעלים עינו מרש"י ותוס' שפירשו כפי האמת בדברים פשוטים. ולא כרמז כמו שדחק עצמו המחבר לאמר שלא היתה דעתם נוחה מקדה"ח. דבר שלא מצינו בשום מקום.

ומדי דברנו במחלוקת הביתוסים על החכמים נעיר עוד על מה שכתב המחבר שם (צד 111) וז"ל: „היו מפרשים המקרא עין תחת עין ממש (מג"ת פ"ד) עם הפי' הזה הסכים גם ר"א בן הורקנוס (ב"ק פ"ד) היו אומרים ופרשו את השמלה במוציא שם רע דברים ככתבם שמלה ממש. עם הפי' הזה הסכים ר"א בן יעקב", עכ"ל.

הנה כדרכו להעלים עין מהמפורסם והמקובל. ולהטיל קולים בעיני המחזיקים בקבלת חז"ל. מנסה כחו גם כאן להוכיח שנמצא והיו גם בין חכמי המשנה הקדושים. מי שפירשו את הכתוב לא כפי הקבלה המסורה. אבל הנה נראה מה הם הלומותיו.

כבר הבאנו את הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ שכתב עין בעין שפי' האמתי תשלום כופר אין על זה חולק. וכן נעתיק דברי הגמרא שם תניא ר"א אומר עין תחת עין ממש ס"ד דר"א לית לי' ככל הני תנאי כו' אומר שאין

ולא דברו מזה דבר כו' אמנם אין הסרון פרסום האמונה הזאת אות ומופת על חסרון מציאותה, ומה שלא הודיעו דעתם ע"ז אין זאת אלא מפני שבדור הסופרים היה פרסום מהשבתם על דבר הקבלה אך למותר, כמו שלא הזהירו ולא הזכרתו להזהיר על האמונה באלהות התורה הכתובה כו' אבל בימי מועד הראשון לא היה איש שערער בדבר כי כל העם שבו ברצון ובנפש חפצה אל התורה ואין אחד מטיל ספק במה שהורו להם הסופרים או המבינים כו' אמנם

במין אותו בניזק אלא במזיק עכ"ל. הנה הקבלה באה עין תחת עין הוא כופר ממון. ולפי דרכת כל החכמים יהי' הדין בממון כמה היה שוה עין הניזק והמזיק ישלם לו. ואולם אם נרד לעומק הדין כמ"ש ולא תקחו כופר לנפש רוצח ודרשו אבל אתה לוקח כופר לראשי אברים הנה יפול הכופר על המזיק. וכמו שכתב ר"י בנו של ר' יוחנן בן ברוקא (ב"ק מ') כופר דמי מזיק מפני שכתוב וגם בעליו יומת. הרי מדת הדין מחייבתו מיתה. אלא שהתורה המתיקה מדת דינה ואמרה אם כופר יושת עליו. לאמר שיפדה עצמו בכופר. ולפי זה הנה על המזיק לתת כפרו ממון להציל עצמו ממיתה שהוא חייב לפי מדת הדין. וכן הוא גם בעין שנאמר עין תחת עין הדין נותן לקחת עין המזיק אלא שהתורה רמזה שיכול להציל עינו בכופר במה שאמרה ולא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות. אבל למדין מזה שדיוק שרק לרוצח אשר הוא רשע למות אסור לקחת כופר אבל לראשי אברים שאינו רשע למות מותר לקחת כופר. וממילא מובן שאסור לסמות עינו והמצוה היא לקחת ממנו כופר פדיון עינו ונתתו דמי עינו הראויה לפי מדת הדין להשמא מקיימים בו עין תחת עין ממש לפי המתקת הדין על פי התורה בעצמה.

ואולי נחלקו עוד בדבר הזה. בדעת החכמים. הנה עקר כונת התורה במה שאמרה עין תחת עין איננו אלא ממון גם לפי מדת הדין. ולכן. אם קרה שהי' ב"ד של צדוקים וחרצו משפט לסמא את עין המזיק וכן נעשה לו. הלא יוכל הניזק לתבוע מהמזיק על פי דין חכמים דמי עינו. שהזיק לו. אחרי אשר עקר דין התורה עין תחת עין הוא ממון דוקא. והמזיק לא נפטר כלל בזה שסמאו את עינו עפ"י ב"ד שאינם בקיאים. אבל ר"א סובר שעקר כונת התורה על פי מדת הדין הוא עין תחת עין ממש. אלא שהתורה רמזה שהרשות לקחת כופר בעד ראשי אברים. ומטעם מצות ואהבת לרעך כמוך אסור לסמא את עינו ומצוה לפוטרו בכופר וכמ"ש (סנהדרין נ"ז) במטעם ואהבת לרעך כמוך דנין לחייבי שרפה בפתילה של אבר ולא בחבילי זמורות. אם כן גם כאן אם עפ"י ב"ד שאינם בקיאים סמאו את עין המזיק. לא יוכל הניזק לתבוע בדין תורה דמי עינו. מכיון שב"ד עשו לו כפי מלוי דין התורה עין תחת עין ממש. אעפ"י שעברו הב"ד על מצות ואהבת לרעך כמוך ולא השתמשו ברשות התורה לקחת כופר פדיון עינו. אבל סוף סוף נעשה בו דין תורה ותביעת הניזק לא כלום היא. וז"ש שבמין במזיק מכיון שמעקר הדין לסמא את עינו. הלא נופל הכופר שנתנה התורה רשות להחליף בו את העין תחת עין. על עין המזיק. כמו שכופר שבנגיחת שור את האדם שממין דמי מזיק שפודה את נפשו.

כן מ"ש המחבר „שדעת ראב"י ופרשו את השמלה במוציא שם רע כדעת הצדוקים" הוא ג"כ לא אמת. אבל אם לא נמצאו בתולים לנערה תצא להסקל. הנה זה הוא דבר שלא יתכן וכמ"ש הרמב"ם בהקדמתו שהובאה לעיל (אות י"א) שהכל מודים שזה רק שזנתה בעדים ושהיתה עכ"פ א"א. כי הלא אי אפשר שתתחייב מיתה על זנות בטרם היותה א"א. ובאין עדים. ורק במה שלא נמצאו לה בתולים תצא למות גם כשזנתה בהיותה פנויה. ובהכרח שהמוציא ש"ר הביא עדים שזנתה תחתיו אחרי היותה ארוסה לו. ואם כן איפוא מה תועיל השמלה להכחיש את העדים. אולי זנתה תחתיו והנואף לא גמר ביאתו ולא יגלו הבתולים. או בעד ד' לילות עוד נמצאו בתולים כמ"ש (נדה ס"ד). וע"כ אנו מחויבים לאמר שהוזמו העדים. ומה איפה הצורך להביא את השמלה לב"ד ולפרשה לפניהם. ועל כן דעת החכמים שגם אם לא בעל אותה עדיין כלל רק שהוציא עליה ש"ר בעדי שקר חיב לשלם קנס אחרי שהוזמו העדים ואין נ"מ אם בעל ומצא בתולים והוציא עליה שם רע או שעדיין לא בעל כלל ומש"כ ופרשו את השמלה הוא רק מליצה כמ"ש (כתובות מ"ו) מלמד שבאים עדים של זה ועדים של זה ומבררין הדבר כשמלה חדשה. וראב"י אומר דברים ככתבם שמלה ממש עכ"ל הגמרא. והכונה לדעת ראב"י שאם עדיין לא בעל אותה כלל והעדים שהביא הוזמו אינו משלם קנס. ורק כשבעל ומצא לה בתולים ואעפי"כ הוציא עליה ש"ר בעדי שקר במלתא דעבידא לגלויי משלם קנס. וכמש"כ התוס' שם ד"ה שמלה וז"ל תימא דע"כ בשיש עדים שזנתה מיירי דמשום שלא ימצא על השמלה דם בתולים אין נהרגת א"כ מה תועלת יש בפריסת השמלה דפשיטא דלא מתכחשי העדים בשביל כך דיש לתלות בהטיה. וי"ל דסבר דלא מיחייב אלא א"כ העיז פניו לבנות הידוע כו' עכ"ל. א"כ מחלוקתם בדעת ראב"י אינו חייב קנס רק כשבעל עכ"פ שמלבד עדי השקר שהביא מחציף לבנות הידוע. ולרבנן מיחיב אפילו שלא בעל רק כשהביא עדי שקר כמו שמוכח שם בגמרא. אבל חלילה לו לראב"י לסבור כדעת הצדוקים.

בכלל מחלוקת הצדוקים על הפרושים היא כמעט בדברים שאינם שכיחים ומצויים כי לא יכלו גם הצדוקים להכחיש דברים השכיחים ותדירים. רק בקצירת העומר במוצאי יו"ט החלו הבייתוסים (לא הצדוקים) בסוף ימי הבית לחלוק על הפרושים. וזהו ששאל להם ריב"ז שוטים מנין לכם. כלומר להכחיש הקבלה. וכמש"כ למעלה.

כן הוא בלי ספק כי יסוד האמונה הזאת היה קיים באומה בדורות הסופרים הראשונים, ומשנות דור ודור ידעו כי הרבה חקים ומשפטים ודינים היו חיים וקיימים באומה רק במסורת, אל השארית הזאת נוספו חקים והגבלות לפרש התורה אשר חדשו הסופרים והחכמים של כל דור ודור כו' רבו המבוכות וגדלה השכחה כו' ולא יכלו להבדיל בין המקובל באמת ובין המחודש, וע"כ התרחבה האמונה בקבלה בע"פ מסיני גם על פירושים וחקים אשר לא היו מקובלים עד שהאחרונים העמידו כלל (ספרא בחקותי פ"ח) שנתנה תורה הלכותי' ודקדוקי' ופרטי' מסיני כו' אמנם אם נתבונן כו' יתברר לנו מדרך ההצעה והלשון אשר ישתמשו בדרשותיהם, כי הדרשה הן פירוש עצמם. כי איך יעלה על הדעת שאם יאמר אדם כך וכך אני דן או בא הכתוב ללמד על כך וכך ואחר כנגדו ידון או ילמוד מן הכתוב ההיפך שדרשות כאלה הם פירושים מקובלים ולא פירושי עצמן כו', ואם אמרו (מגילה י"ט) שהראה הקב"ה למשה מה שהסופרים עתידים לחדש, והאמינו (ירו' מגילה פ"ב וחגיגה פ"א ומד' קהלת) אפי' מה שתלמיד ותיק עתיד להורות ניתן למשה מסיני, כי אין כל חדש תחת השמש, הלא מפורש יוצא מזה כי החזיקו מדרשי כל הדורות למחודשים, ואעפי"כ נתנו מסיני כו'. ומצות מקרא מגילה שהוא תקנת הכמים אמרו במקום האחד (ירושלמי מגילה) המגילה הזאת נאמרה למשה מסיני, ובמקום אחר אמרו שהיא תקנת חכמים (שבועות ל"ט). ועתה אם נערוך כל אלה המאמרים זה לעמת זה, כמה סתירות המפורשות נמצא בהם? כו'. אלא כונתם שכל הפירושים המחודשים היו מונחים בחק התורה, ע"כ היו בערך כאלו נתנו מסיני כו' שורש הפשרה הזאת שבין המאמרים המכחישים זה את זה איננה המצאה חדשה אצלנו אבל היא דעת חכמי התלמוד כו' היו מוקירים מאז כל דבר ודבר אשר יחדש אחד מן החכמים והוא ישר ואמת לפי מראה עיניהם, מעלת הדבר ההוא היו מפליגים עד שנחשב בעיניהם כאלו נתן מסיני כו'. אגדה (מנחות כ"ט) שהראה הקב"ה למשה את ר"ע ותש כחו שלא הבין דבריו עד שהגיע לדבר א' מן התורה ושאלו תלמידיו מנין לך זה ואמר הלמ"מ מיד נתקררה דעתו. הנה ר"ע שהיה דורש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות, הלא עין בעין נראה כי לדעתו כל אלה המדרשים חדשים כו' אשר לא שערום קדמוניהם, עד כי משה עצמו משתומם על כי ישונה תואר פני תורתו כו' אבל מהר נתקררה דעתו בראותו שנתלו הדברים המחודשים בהלמ"מ כו'. יען שלדעתם כל הפירושים המחודשים היו מונחים בחק התורה, וע"כ בצדק יכלו לומר על ר"ע וחביריו דברים שלא נגלו למשה נגלו לר"ע וחביריו (מ"ר פל"ט) ואחד מחכמי התלמוד — ר' אבוהו — יגלה לנו סוד הדבר באמרו וכי כל התורה למד משה כתיב ארוכה מארץ מדה וגו' אלא כללים למדהו הקב"ה (שמ"ר פמ"א) כו'" עכ"ל הנצרך לנו.

את דברי המדרש הזה כבר הביא בתחלת ספרו, וכמו שם גם פה העתיק את דברי המדרש לא כפי שהם שם כי אם במעט זיוף!

העתקנו בזה את דבריו ובעותיו הרבים למען הראות כי אמנם מודה הוא בעצמו על כרחו. כי אמנם היו בידיהם קבלות ומסורות בע"פ לא רק פירושים וביאורים על הכתוב בתורה לבד כי גם איזה הלכות שלא נזכרו בתורה כלל ושלא היו בכתב מעולם. ומודה גם כן שלא היה מן הצורך להזכיר הקבלות, בהיותן מהמפורסמות, ואם כן הלא יסתור דברי עצמו במה ששאל שלא כהוגן בראש ספרו המובא למעלה (אות ח'): „שבימי עזרא שהיו כורתים אמנה וברית חדשה על התורה לא נאמר רק שבאים באלה ובשבועה ללכת בתורת ה' אשר נתנה ביד משה כו' ובמעמד ההוא ודאי שהיה ראוי הוא להוכיח מעט מזאת התורה" ובן כתב שם וז"ל: „ואיך יש לחשוב שרבר גדול כזה ממציאות תורה מקובלת מבלעדי התורה הכתובה לא יזכר כו', אף מאחד מהנביאים" כו', ואנחנו כבר באה תשובתנו

על דבריו, שבהזכירם תורת משה כונתם תורת משה עם הפירושים והביאורים המקובלים, ולפי אשר יורה המחבר בעצמו כאן „שהיה זה ידוע ומפורסם בימיהם", הלא נתחזקו דברינו, כי לא היה שום צורך בעת כרתם אמנה ללכת בתורת משה את הפירושים והבאורים המקובלים שהרי מציאותם ואמתתם היו מהמפורסמות, כן בצדק הוכחנו מזה שאסור כתיבה לדברים שבע"פ הוא הלכה קדומה שאם לא כן מרוע לא נכתבו הפירושים וההלכות המקובלות?

עלינו עתה רק להתבונן במה שהאריך להוכיח, לדעתו, שדברי חז"ל סותרים זה את זה שמזה יאבה להוכיח כי מ"ש שהכל נמסר למשה מסיני הוא רק אגדה מליצית, ויסודי הוכחותיו מצא בהאגדה במנחות. לפלא כי איננו בר מזלו של ר"ע, וכאשר טעה או הטעה בזדון בענין המאורע של ר"ע ותלמידיו בנדת מ"ה, כאשר הוכחנו למעלה, כן טעה ומטעה גם כאן באגדה בענין ר"ע, שלפי מה שהטעים את האגדה הזאת לפי טעמו ורוחו היציא משפט מעקל כזה: משה לא הבין דברי ר"ע שדרש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות, ותשש כחו כשהתבונן שדורשים בתורתו דברים שלא עלו על לבו, ונשתנתה איפוא התורה כלה. אמנם כי עוד היתה היכלת ללמד מעט זכות על ר"ע וחביריו ולאמר כי לפי דעתם למצער חשבו בתמימות כי אכן כן היתה כונת משה בתורתו, אך בכ"ז תשש כחו שהרי גם לפי תמימות מחשבתם, עכ"פ תורה חדשה מאתם תצא, אבל אח"כ נתקררה דעתו של משה, ובמה? לא בזה שיחדשו חדושים ובאורים שלא עלו על לבו, ויבערו ויכסילו בתמימותם לחשוב כי כן היתה כונתי, כי אם במה שידעו ברור בנפשם כי חדושיהם ובאוריהם לא עלו על לב משה, ורק למען יאמינו העם בחידושיהם ובאוריהם שהם מקודשים בקדושת תורת משה, יתלום בזדון בשקר בהללממ"ס, ובזה הלא ישמח משה במתנת חלקו שחלקו לו בשקר, ונתקררה דעתו! משה הענו מכל האדם, נתקררה דעתו מטעם גאוה שפלה, בזה שיקראו למצער את שמו לשוא על דברים שהוא יודע כי לא יצאו מפיו ומלבו, ושנו את פני תורתו, ורעיון נבזה נמאס כזה יעמיס באגדת חז"ל הקדושים, למען התכלית החביבה לו להבאיש להחפיר את התושבע"פ וחכמיה הנאמנים יחו המקדשת לו אמצעים מגונים כאלה!...

פרק יא.

להבין דברי חכמינו ז"ל.

יב) אמנם האגדה הזאת באמת היא צריכה באור. ואילם עלינו לשום לב מתהלה בהסתירות העצומות שמצא המחבר בדברי חז"ל, שלפיהן היציא משפט מעקל שחז"ל לא דברו בדקדוק כי אם בהפלגה, ועלינו רק לעיין ולהתבונן היטב להבין דברי חכמים ולבארם עד אשר יכירו וידעו כל מבקשי אמת ויושר כי כל דברי חז"ל נאמרו בדקדוק עצום. ונקדים בדברי התוי"ט בהקדמתו וז"ל: „לפי שתושבע"פ שמסרה משה ליהושע ויהושע לזקנים כו' אעפ"י שהיתה ביאור התורה ומצותיה ביאור שלם, אין לך זמן ודור שלא יתחדש בהכרח ויפלא למשפט, ואל תשיבני דבר ממ"ש בפ"ב דמגילה מאי ועליהם ככל הדברים כו' מלמד שהראה הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ע"כ, שאני אומר שזה לא היה משה

מוסר לאחרים כלל, ודקדוק לשונם כך היא, שאמרו מלמד שהראהו ולא אמר שמסר אי שלמדו שאלו אמר אחד מאלו הלשונות היה מתחייב מזה שהוא ימסרם ויתנם ג"כ ליהושע שהרי עינו לא היה צרה שמצינו שסמך בשתי ידיו אעפ"י שאפשר שלא נצטוה אלא באחת, אבל אמרו שהראהו, וזה בדרך ראי' בלבד לא בדרך מסירה כאדם המראה דבר לחבירו ואינו נותנו לו, וזה דקדוק נאה וענין אמיתי. והנה הראשונים שהיה לבם רחב ודעתם צלולה וזכה ידעו לדמות מילתא למילתא מהכללים שבידיהם מבלי נטי' אבל בסוף בית שני אעפ"י שהי' בידם הכללים ההם, הנה מפני מיעוט לבם ועבירת דעתם בסבת טרדות הצרות, אפשר להם שידמו דבר לדבר ואינו כן אלא דומה לדבר אחר, מכל מקום כיון שהכללים שביניהם אמתיים ומסורות להם ממשרע"ה מפי הגבורה, מפני כן אלו ואלו דברי אלהים חיים הם המזכין והמחייבין המטהרין והמטמאין האוסרים והמתירין, כמו שפירש"י (בפ"ה דכתובות דף נ"ז) דזימנין דשייך האי טעמא וזימנין דשייך האי טעמא שהטעם מתהפך לפי שינוי הדברים בשינוי מועט", עכ"ל.

הגאון הזה הבין הדבר מלשון הגמ', אבל עוד הדבר מוכרח מעצמו, ויבואר עפ"י דברי ר' אבוהו במדרש שמ"ר, אשר המחבר שלנו הביא את דברי המדרש הזה בכל פעם בזיוף אחר כפי הנצרך והנאות לו לחזוק דבריו, וז"ל המדרש וכי כל התורה למד משה כתוב בתורה ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים לארבעים יום למדה משה אלא כללים למדוהו הקב"ה למשה הוי ויהי ככלותו. ויפלא מי הגיד לבעל המאמר שלמד משה שם בהר סיני כל התורה כלה, איפה נרמז זה בכתוב? ויותר יפלא הלא לפני זה אמר זאת ר' אבוהו בעצמו ויתן אל משה א"ר אבוהו כל מ' יום שעשה משה למעלה היה לומד תורה ושוכח (כלומר שהאחרונות היו משכחות את הראשונות) א"ל רבון העולמים יש לי מ' יום ואיני יודע דבר מה עשה הקב"ה משהשלים מ' יום נתן לו הקב"ה התורה מתנה ויתן אל משה וכי כל התורה למד משה כו' אלא כללים כו', הלא יפלא כי הוא סותר דברי עצמו תוכ"ד, הן היא אמר שהקב"ה נתן לו במתנה, שהכוונה כי נתן בו היכלת לקבל יותר מכפי כחו הטבעי, ואם כן איפוא מהו הקושיא וכי במ' יום למד כל התורה אחרי אשר זאת היתה לו מתנה מהקב"ה, וכמ"ש (סנהדרין ק') עתיד הקב"ה ליתן לכל צדיק וצדיק מלא עומסו כו' וכי אפשר לומר כן אדם נותן מלא עומסו לעני בעוה"ז והקב"ה נותן לו מלא עומסו לעוה"ב והכתיב שמים בזרת תכן כו' כשם שהקב"ה נותן כח לרשעים לקבל פורעניות כך נותן הקב"ה כח לצדיקים לקבל טובתן, ומה איפוא זה הפלא שנתן הקב"ה כח למשה לקבל כל התורה ולהשיג אותה, הלא נתן לו הקב"ה גם מדרגת נבואה גבוהה למעלה מכח השגת כל נברא, והכל בשביל קבלת התורה. והנה הראב"ע כתב וז"ל: „ריקי מוח תמהו מה עשה משה בהר מ' יום ומ' לילה ולא ידעו אם יעמוד שם עם ה' במספר הזה כפלי כפלים שנים לא ייכל לדעת חלק מאלף ממעשי ה' ודרכיו וסוד כל המצות שצוהו כו'" עכ"ל. ולפי זה קושית ר' אבוהו בעצמותה חזקה היא!

אך עוד נבאר, כי התורה נדרשת בפרד"ס כידוע, וכל חלק מהארבעה חלקים הוא בלתי תכליתי, כי גם חלק הפשט הוא בלתי תכלית, וזה שבא ר"א להורות לנו על שני הפנים. היינו ההשגה שהשיג משה בעצמו, והחלק שנמסר לו למסור וללמד לישראל. מובן הוא כי כח המשיג והמקבל של האדם הוא בגבול ותכלית, ואם ילמוד הרבה מאד לא יעציר כח האנושי לשמיר במוחו את כל מה שלמד, כי עכ"פ האחרונות משכחות את הראשונות, והקב"ה למד למשה כל התורה כפי מה שאפשר

למסור לכח אנושי, ולכן היה לומד ושוכח, כי להיות נשמרת כל התורה שהיא בלתי תכליתית בזכרונו, זה הוא מעל לכח האנושי, כי גם החלק אשר אמנם יש בכח האנושי לקבל, מן הנמנע הוא שאיש אחד יקבלהו, וז"ש שנתן לו במתנה הכח שיקבל כל התורה, וזהו מה שהראה למשה אשר בזה כלול כל מה שכל בני האדם יכולים להשיג, כי הנה בני האדם נבדלים בכח השגותיהם, זה משיג מה שחברו לא יוכל להשיג, ולעומתו משיג חבירו מה שלא יוכל הוא להשיג. ולדוגמא, לכל אחד מישראל יש חלק בתורה, חלק של זה אינו דומה לחלק של חברו, ורק משה שהי' שקול כנגד כל ישראל השיג חלקם של כל ישראל. אבל את כל זה השיג רק לעצמו, אך לא למסור לזולתו, כי כפי שאמרנו, אם יחי' אלף שנים פעמים לא יוכל למסור את כל מה שהשיג בכל התורה שהיא בלתי תכליתית. אבל אמר כבלותו לדבר אתו, שהלשון לדבר אתו מורה שנצטוה למסור לישראל. וכמו שנאמר בכל התורה וידבר ה' אל משה לאמר, שמובנו למסור לישראל, וזה שהקשה וכי במ' יום למד משה כל התורה שהיא ארוכה מארץ וגו' שהלשון למד מורה למד ע"מ ללמד וזה הלא אי אפשר, וביותר מדקדק לשון ויכל המורה שכלה הכל והלא זה מהנמנע, לכן באר כי מה שהשיג בעצמו לא מסר ורק למדו כללים איך ללמד ולמסור לישראל וז"ש כללים מסר לו, לא שמפרש מלת ככלותו מלשון כללים. כי הם לא הוציאו התיבות מפשוטן ופירשו עפ"י הרוב את התיבה כפי הפשט, ורק יפרשו בדרך לשון נופל על לשון, כי כאשר הוקשה להדורש איך יאמר ככלותו שמובנו השטחי הוא שכלה לדבר עמו כל התורה וזה הלא אי אפשר שהרי היא בלתי תכליתית, ומה שנתן לו הקב"ה במתנה, שישיג למעלה מכח האנושי את כל הרמזים והחדושים שיתגלו בה עד סוף כל הדורות הלא זה רק לו לעצמו, אבל למסור הכל לישראל הלא הוא נמנע, מלבד מה שאין זאת בכח המקבלים לקבל, שהרי משה בעצמו היה לומד ושוכח עד שנתן לו הקב"ה במתנה, לכן אמר שכללים מסר לו, כלומר למסרם לישראל וללמדם איך למצוא את הרמזים בתורה, כגון הי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, וכמו דיוקים בלשון זאת היא מיעוט. תורת הוא רבוי, כל הוא רבוי, וכמוהם הרבה המפוזרים בכל הש"ס, גם כפל לשון פעמים שדורשים ופעמים אין דורשים, אשר הכללים כבר נשכחו מאתנו, עד שגם מי שסובר דברה תורה כלשון בני אדם, עכ"ז מצינו שדורש לפעמים כפילת המקור עם הפעל, והתוס' מקשים ע"ז בכמה מקומות ומתרצים בדוחק, והעקר שגם בזה היו להם כללים ועוד כללים הרבה איך לדייק לשון הכתוב, והכללים הלא יש להם גבול ותכלית וז"ש ככלותו, ככלותו הדבור בזה שכללים מסר לו.

יג) ועתה נראה כי דברי חז"ל אינם סותרים זה את זה וכלם אמת צדקו יחדו. כי הנה אחרי שהוכחנו שלמסור כל התושבע"פ הוא מהנמנע, בהכרח הלא תמיד תתחדשה ספיקות, וכמש"כ התוי"ט (המובא למעלה) שבכל דור ודור בהכרח שתתחדש שאלות וספיקות חדשות, לכן אמרה התורה כי יפלא ממך דבר למשפט וגו' ואמרה התורה שעל כל ספק שיתחדש בזמן מן הזמנים יעלו למקום אשר יבחר ה'. שמה ישרה שכינתו ושמה תהי' ישיבת הב"ד הגדול, שמה ישבו כסאות למשפט ומשם תצא תורה לכל ישראל כי שם אלהים נצב בעדת אל ולהם תהי סיעתא דשמיא לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. וצותה התורה לשמור ולעשות בכל אשר תצא ההוראה משם. וכן החובה על כל העם לשמוע לכל ב"ד וב"ד

כהוראותיהם. ורק זקן ממרא אינו נעשה רק הממרה על פי ב"ד הגדול, שהם יורו עפ"י הקבלה והמסורה שקבלו מרבותיהם, או עפ"י סברת עצמם עפ"י הכללים המקובלים, לדמות מילתא למילתא, ואחרי אשר שכלי בני אדם אינם דומים, ויקרה חלוקי דעות ביניהם, ע"כ אמרה תורה כלל גדול אחרי רבים להטות. אמנם כי לא ודאי ברור הוא כי רק עם הרבים האמת והצדק, ומאד יכול להיות הצדק עם המועט, והא ראיה כי יקרה אשר ב"ד הבאים אחריהם יכריעו ברבים שבהם כדעת המועטים שבב"ד הראשון ויקבעו הלכה כמוהם, ויפלא איך תהיה הלכה פסוקה כהרבים ולא נחוש גם לחומרא, ואם ב"ד הבאים אהריהם יכריעו שלא כהרבים שבב"ד שלפניהם, הלא יכה לבבנו אותנו שלא עשינו ימים רבים כתורת אמת?

אבל באמת אין בזה כל חששא, כי לפי האמת אלו ואלו דברי אלהים חיים הם! ובפירוש אמרו (ירושלמי סנהדרין פ"ט): אלו נתנה התורה חתוכה לא היו לרגל עמידה מהטעם וידבר ה' אל משה אמר לפניו רבש"ע הודיעני איך היא ההלכה א"ל אחרי רבים להטות כדי שתהיו התורה נדרשת במ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא עכ"ל הירושלמי, המתבאר היטב נבון בדברי רש"י ז"ל (כתיבות נ"ז) שהביאם גם הגאון בעל תוי"ט שזכרנו, וז"ל: „אבל כי פליגי תרי אמוראי בדין או באסיר והיתר כל חד אמר הכי מסתבר טעמא אין כאן שקר כל חד וחד סברה דידי' קאמר מר יהיב טעמא להיתרא ומר יהיב טעמא לאיסורא, מר מדמי מילתא למילתא הכי ומר מדמי לי' בענינא אחרינא ואיכא למימר דברי אלו ואלו דברי אלהים חיים הם וזימנין דשייך האי טעמא וזימנין דשייך האי טעמא, שהטעם משתנה לפי שינוי הדברים בשינוי מועט". עכ"ל רש"י. כי כפי שכתבנו, שמהנמנע למסור כל פרטי התושבע"פ, ורק עקרי ההלכות נמסרו למשה שימסרם לישראל אבל פרטי ההלכות המסתעפות מהעקרים, מסר לו הקב"ה כללים וסברות הראוים להתהפך ואתם מסר משרע"ה למקבלי התורה, באופן שתהי ההלכה כפי הכרעת הרבים מחכמי התורה עפ"י הכללים והסברות המסורים! וכן רצון התורה מראשית נתינתה שתוקבע ההלכה והמעשה כפי הכרעת ב"ד לפי בינתם בכל זמן לטמא או לטהר, וכן תהי ההלכה, כלומר, כן הוא רצונו ית"ש שתהי תמיד הדין כפי שיכריע הרוב בכל זמן. וע"כ אם הכריעו הב"ד לטהר, אין לחוש פן לא כוונו את האמת, כי הסברות הלא נתנו מראש להתהפך לשני הצדדים, ואם הכריעו בעת הב"ד לטהר כתורה עשו, ואם בזמן מאוחר יכריעו ב"ד לטמא יעשו ג"כ כתורה שגם סברותיהם שבהן הכריעו שלא כהב"ד שלפניהם נתנו מראש. והחובה לשמור ולעשות כהכרעת הב"ד בימיו לפי סברותיהם. וז"ש ששאל משה הודיעני איך היא ההלכה והשיב לו אחרי רבים להטות כדי שתהי התורה נדרשת במ"ט פנים טהור ובמ"ט פנים טמא. ושני בתי הדינין, הראשון והאחרון כונו אל האמת, וכמו שכתב התוי"ט, וז"ל: „והנה הראשונים שלבם הי' רחב ודעתם צלולה וזכה ידעו לדמות מילתא למילתא דבר עפ"י הכללים שבידיהם בלי נטי'" עכ"ל, ר"ל: ששקול דעתם הי' יותר צלול וברור, ומיד בלי שום פלפול הרבה הגיעו אל האמת. לכן היו הספיקות שנשארו והמחלוקת מעטים. רק כאשר גברו הצרות נתמעטו הלבבות, עד שהיה קשה לכוין מיד אל האמת.

הראשונים מלבד מה שהיו קרובים אל הקבלה, עוד היו גם בעלי רוה"ק וזה היה בעזור תבינתם להגיע מהר אל האמת. ולא כן בימי „הבית השני" שפסקה רוה"ק אחרי מות הנביאים האחרונים חזו"מ, גם או"ת חסרו, ועם זה נתמעטו

הלבבות, ולכן התחילה המחלוקת ונתרבו הספיקות, וכמ"ש (תמורה י"ד): עד יוסי בן יועזר היו למדין תורה כמשה, וכמו שיתבאר להלן, וכבר כתבנו בספרנו „דרך אמונה" פ"ז כי זה שאמרו אנכה"ג הוו מתונין בדין, מפני שראו שנסתלקה רוה"ק ופסקה נבואה מישראל, אשר היו מסייעים סיוע גדול לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, וכמ"ש (סנהדרין צ"ה): וה' עמו שהלכה כמותו בכל מקום, כי מפני שה' עמו יכון את ההלכה לאמתתה של תורה מהרה. לא שהיה הנביא מגיד את ההלכה עפ"י נבואה, כי הלא כבר אמרה תורה לא בשמים היא, עד כי גם ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה, וא"ל ליהושע שאל והשיב לא בשמים היא, וכן פסק הרמב"ם (בפ"ט מהל' יסוה"ת הלכה ד') וז"ל: „או שאמר בדין מדיני התורה שה' צוהו שהדין כך וכך הוא והלכה כדברי פלוני הרי זה נביא שקר ויחנק" עכ"ל. ואולם הרוה"ק השורה על הנביא הועילה לו לסיעתא דשמיא לכוין אל האמת בנקל. ולכן אחרי אשר פסקה הנבואה אמרו הוו מתונין בדין, אשר לא באה עליו הקבלה מפורש, ונצרך לדין ולהקיש עפ"י הכללים ולדמות מילתא למילתא, על כי אין עוד נבואה ורוה"ק שיהיו מסייעים לבוא אל האמת במהרה, וההכרח להיות עתה מתונים.

ובכ"ז גם כשפסקה הנבואה ונסתלקה רוח הקדש, עכ"פ היו הדורות עד אחר שמעון הצדיק אם לא נביאים אבל תלמידי נביאים. גם ישבו שלוים ושקטים תחת מלכי פרס וגם מלכי יון הטו להם חסד, והניחום לשמור דתם באין מפריע, ומסורת התורה היתה נשמרת. וגם כאשר כבש תלמי לאגי את א"י מיד מלכי בית סיליקוס וירב להרוג אנשים נקיים, ורבים הגלה מצרימה, הן לא ארכו ימי הזעם, וגם הוא שב והאיר פניו אליהם ויוצאי חלציו הרבו להיטיב עם היהודים. כן כאשר שבו לבוא תחת חסות מלכי סוריא, היה מצבם ג"כ טוב, ואנטיוכוס הגדול הרבה להיטיב עמם, ובהיותם שוקטים על שמריהם, היתה בידם מסורת התורה ברורה. אך כאשר קמו פריצי בני עמנו להתמכר אל תעתועי היונים, וכאשר לא יכלו שאת חרפה מאת כל שומרי אמונים לה' ולתורתו אשר הביטו עליהם בעיני בוז, הסיתו את המלך הצורר אנטיוכוס עפיפענוס בשומרי התורה והשיאו אותו לגזור על ישראל גזירית שמד לחלל שבת להפר ברית אברהם, טמאו את המקדש והעמידו בו שקוץ משומם ותהי עת צרה. רבים נהרגו על קדוש ה', ורבים התחבאו במערות או ברחו למדבריות בטלו הסנהדרין ועבודת המקדש נשבתה. ברבות הצרות נתמעטו הלבבות, וז"ש (תמורה ט"ו): כל האשכולות שעמדו לישראל מימות משה עד שמת יוסי בן יועזר היו למדין תורה כמשה רבינו מכאן ואילך לא היו למדין תורה כמשה רבינו, והאר"י אמר שמואל שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה, דאישתכח להו אשתכח ודגמירן הוו גמירי כמשה רבינו כו'. הכוונה פשוטה שכל הלכה שלא נשתכחה ידעו היטב איך היא רמיזא באורייתא הכתובה כמו שהיה משה יודע ולא היה להם שום ספק.

במתניתא תנא כל אשכולות שעמדו לישראל מימות משה עד שמת יוסי בן יועזר לא היה בהם שום דופי מכאן ואילך הי' בהם דופי והתניא מעשה בחסיד א' כו' ישבו ובדקו ולא מצאו בו עון אלא של אותה העז כו' א"ר יוסף דופי של סמיכה קתני (כלומר שלא היתה שום מחלוקת בישראל ומחלוקת בסמיכה היא המחלוקת הראשונה), והא יוסי בן יועזר גופי' מפליג פליג בסמיכה, כי איפליג

בסוף שניו דבציר ליבא *) עכ"ל הגמרא, כי לא היתה לפני יוסי בן יועזר שיטה מחליקת בשום הלכה. בכל מה שקבלו ולא נשתכח מהם ידעו את מקורם בתושב"כ ע"י הכללים והמדות שקבלו מרבותיהם עד משה, וגם בהלכות הנשכחות בימי אבלו של משה, או בכל הספיקות המתחדשות בהמשך הזמן, אשר כפי שבארנו

---

*) המחלוקת שנחלקו בסמיכה כל הזוגות עד סוף ימי הבית השני שנקבע הלכה כב"ה. היא לפלא גדול בעיני כל. ראשית מדוע לא עמדו למנין לקבוע הלכה לבל תעשה התורה כשתי תורות. ויותר יפלא הנה בעת שגזרו על תשמיש בבע"ח בשבת ויו"ט. היה להם לדעת אם גזרו גם על הסמיכה. ועוד יותר יפלא באמרו כי איפליג בסוף שניו דבציר ליביהו. איך שכחו איך נהגו עד או. הלא סמיכה ביו"ט הוא נוהג בכל השלש רגלים בעולת ראיה. ובפרט שהוא היה כהן. והיה עובד העבודה במקדש. שהוא הלא נקרא חסיד שבכהונה והיתה מטפחתו מדרס לקודש (חגיגה י"ח) ויותר מכ"ז קשה מ"ש (ביצה כ'): מעשה בהלל הזקן שהביא עולתו לעזרה לסמוך עליו ביו"ט חברו עליו תלמידי שמאי הזקן ואותו היום גברה ידם של ב"ש וביקשו לקבוע הלכה כמותם והי' שם זקן א' מתלמידי שמאי ובבא בן בוטי שמו שהיה יודע שהלכה כב"ה ושלח והביא כל צאן קדר שבירושלים ואותו היום גברה ידם של ב"ה וקבעו הלכה כמותן עכ"ל הגמרא.

הלא יפלא מאד איזה דרך עבר הרוח על בבא בן בוטי לדעת שהלכה כב"ה. הלא דעת שמאי רבו היא שלא לסמוך. והמחלוקת הזאת הלא ארכה כמשך דורות שהם יותר ממאה שנים. כל ימי משך הזוגות ועדין לא נקבעה הלכה זו כאחד מהם. ואיך ידע בבא ב"ב שהלכה כב"ה מה שלא ידעו כל הדורות הקודמים?

והנראה לפענ"ד. שגזירת תשמיש בבע"ח בשבת ויו"ט בעקרה נגזרה בעת השמד של היונים אשר הרבה מבנ"י התחברו אז לעבות כתועבותיהם. עקר גזירת היונים היה על שמירת השבת. וסימן למי שהתחבר אל היונים היה שרכב בפרהסיא על סוס בשבת. ואולי התנו לבקש מתחלה רק שירכוב היהודי על סוס. אבל זה הוא איסור קל של איסור מחמר. ואשר לדעת קצת חי נושא את עצמו ואין גם איסור מחמר משם. וביותר נראה שזה היה חוק להיונים. וכמו דאיתא במדרש פ' תולדות פס"ה יוקים איש צרידה בן אחותו של ר' יוסי בן יועזר איש צרידה והוי רכיב סוסיא בשבתא אזיל קומי' שריתא למצטלבה. א"ל חמי סוסאי דארכבי' מרי וחמי סוסך דארכבך מרך. א"ל אם למכעיסיו כך כו' הלשון דארכבי' מרי נראה שהיה זה חק להיונים ויוקים זה הוא הנקרא אלקימוס שהיה כ"ג והתחבר לתועבות היונים. שהם בקשו מתחלה שירכב על סוס בשבת. וזאת היתה ההתחלה לחלל את השבת. וז"ש (סנהדרין מ"ו): מעשה באחד שרכב על הסוס בשבת בימי היונים והביאוהו לב"ד וסקלוהו. לא מפני שהיה ראוי לכך אלא מפני שהשעה צריכה לכך. מפני שהרכיבה על הסוס בשבת היא היתה ראשית ההתחברות לתועבות היונים והסימן שהוא מהמתחברים. ואז נגזרה הגזירה שלא להשתמש בבע"ח בשבת ויו"ט. ולכן דנו לזה שרכב על סוס בשבת כמחלל שבת בפרהסיא. וכמעיד בעצמו שהתחבר לעבות הרע כחפץ היונים.

ידוע כי גם אחרי נצחון החשמונאים על היונים. עוד נשארו רבים מישראל אשר נמשכו אחרי דרכי היונים. באחרית ימי יוסי בן יועזר איזה שנים אחרי נס חנכה עוד סבלו הרבה מהיונים ויוסי נהרג ע"י היונים מפני מלשינות אלקימוס הוא יוקים איש צרידה. וז"ש בסוף שניו דבציר ליבי'. אמנם כי הגזירה לאסור תשמיש בבע"ח היתה סתמית. ולא הוזכרה בפירוש הגזירה על הסמיכה הנכללת בה. אבל ראה יוסי כי הנכון לאסור גם סמיכה לחזוק הגזרה. ונמשכה המחלוקת הזאת כמה דורות בראותם כי עוד השעה צריכה לכך. והאוסרין היו נוהגין לסמוך לזכר עכ"פ בעיו"ט, ומזאת באה הטעות אחרי שנים רבות לתלמידי ב"ש וב"ה שלא שמשו כ"צ לרבותיהם לחלוק על עקר הדין שצריך תכף לסמיכה שחיטה. שאלו בראותם לשמאי רבם שהיה סומך מעיו"ט חשבו שאין תכף לסמיכה שחיטה מן התורה. ואחרי ימים רבים אשר היהודים המתיונים כלומר ההולכים בחקות היונים נעקרו מישראל. היה אמנם מהראוי לבטל את הגזרה לגמרי. אך כבר כתבנו בספרנו „דרך אמונה". שכל גזרה שנגזרה עפ"י איזה טעם והטעם נתבטל. אם אך נשאר עוד טעם קלוש לא נתבטלה הגזרה. אף כי מתחלה לא היו מתקנים את הדבר הזה מפני הטעם הקלוש הזה.

כן עקר הגזירה היה מפני ההולכים בחקות היונים. וכ"ז גם אחר שבטל הטעם העקרי. הלא נשאר עכ"פ טעם קלוש שמא יתיך זמורה, ע"כ לא בטלו את הגזרה. ולכן בסוף ימי הלל בראותם שהטעם העקרי נתבטל לגמרי. אף שנשאר הטעם שמא יתיך זמורה. הלא אין שבות במקדש. ולא גזרו בפירוש על הסמיכה שיהא צריך ב"ד להתירו. רק האוסרים חשבו והחמירו, אבל הלל ראה לבטל הגזירה של סמיכה. אך תלמידי ב"ש שלא שמשו כ"צ טעו לחשוב בדעת רבם היא כי אין צורך בתכף לסמיכה שחיטה. וא"כ אין מן הצורך לדעתם לבטל גם הגזרה מסמיכה. אך בבא בן בוטי שהיה זקן ושמש לשמאי כ"צ וידע שהלכה כב"ה כלומר שתכף לסמיכה שחיטה היא מן התורה. לכן אין שבות לצורך קדשים. והבן.

אי אפשר היה למסור הכל, גם בזה היה אז הנקל יותר לבוא אל הברור, מפני שהיה שכלם זך ולבם רחב והיו מגיעים אל האמת מהר. אך גם אם קרה שלא הסכימו כלם לדעה אחת, עמדו על המנין ואם רבו המטהרין טהור. לא כן משמת יוסי דבציר ליבי' רבו הספיקות, עד שבעצמם לא האמינו לשכלם להחליט כה או כה, ומזה הטעם נתרבה המחלוקת ג"כ.

והנה בעקרי המצות לא נפלו מעולם ספקות ולא היו חלוקי דעות, ורק בפרטים נפלו בימים האחרונים ספקות וחלוקי דעות אשר היו בהמשך הזמן לרגל ענינים מתחדשים למוכרחים. ואחרי אשר התורה היא בלתי תכליתית, יתכן מאד כי לפעמים יחדש הקטן חדוש אמתי בתורה מה שלא נתחדש ע"י גדול ממנו, כמ"ש שלכל אחד מישראל יש חלק בהתורה, הגדול יזכה לחדושי תורה רבים והקטן יזכה עכ"פ למעט, וכל הוגה בתורה ימצא בה חדשות, וכמ"ש (עירובין נ"ד): „מ"ד נוצר תאינה יאכל פריו, למה נמשלה ד"ת בתאנה מה תאנה זו כ"ז שאדם ממשמש בה מוצא בה תאנים אף ד"ת כ"ז שאדם הוגה בה מוצא בהם טעם כו' דדיה ירוך בכל עת למה נמשלו ד"ת לדד מה דד זה כ"ז שהתינוק ממשמש בו מוציא בו חלב אף ד"ת כ"ז שאדם הוגה בהם מוצא בהם טעם," עכ"ל הגמרא.

שני המשלים מורים על שני מיני חדו"ת: חנטת התאנה היא בפעם אחת, אבל התאנים אינן נגמרות כלן כאחת, וכמ"ש (מדרש רבה פרשת פנחס): „למה נמשלה התורה כתאנה שרוב האילנות, הזית, והגפן, והתמרה נלקטין כאחד, התאנה נלקטת מעט מעט, כך התורה: היום לומד מעט ולמחר הרבה, לפי שאינה מתלמדת לא בשנה ולא בשנתים," עכ"ל המדרש. הנה כי כן נגמרות מעט מעט, וחנטת התאנה הנקטפת מחר היא יחד עם זו שנקטפה אתמול, ורק הבשול והלקיטה היא מעט מעט. ולמחר נגמרות עוד איזה תאנים, וכן באשר ילמוד איזה דבר תורה פעמים ושלש ימצא בכל פעם חדשות.

כלומר שיבין הענין לעמקו יותר. אף שבאמת אין כאן חדוש גמור, ורק כהתאנה שגומרת פריה ומבכרת בכל יום, כך מתישבת ההלכה ומוטעמת יותר מיום אל יום, ואולם הדד התינוק יונק את כל החלב הנמצא בו, ורק אז נובע בדד חלב חדש אשר תסב היניקה עצמה, כי אם לא יינק, לא די שלא יביע חלב חדש כי עוד יחרב מעינו של החלב וייבש, וזה שנמשלו ד"ת לדד, שכל אשר ירבה ללמוד ולהגות כן יוסיף לחדש חדושים, ואם לא ילמד, לא די שלא יתחדש לו שום ד"ת כי עוד ישכח מה שלמד. ולכן הלא יתכן כי לפעמים גם הקטן בתורה יתחדש לו חדוש אמתי מה שלא נגלה גם לגדול ממנו, וכמש"כ שלכל אחד מישראל יש חלקו בתורה, וז"ש בספרי כולם נתנו מרועה אחד אם שמעת מפי קטן מישראל והניך (כלומר שאמר דבר ישר ומתקבל) לא יהי' בעיניך כשומע מפי קטן אלא כשומע מפי גדול (כלומר שאולי זה חלקו בתורה וא"כ כוון לאמתתה של תורה) ולא כשומע מפי גדול כו' אלא כשומע מפי רועה ואין רועה אלא משה, כי אם כוון אל האמת הלא הראה זה הקב"ה למשה כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כל מה שיתחדש עד סוף כל הדורות הכל נרמז בתורה, והקב"ה נתן למשה את התורה, הכונה שנתן לו כח למעלה מטבע האנושי שישיג כל מה שנרמז בהתורה, כי התורה היא בלתי תכליתית, ארוכה מארץ מדה וגו' עד כי גם השער החמישים שלא נגלה למשה ג"כ כלול ונרמז בהתורה, ולמשה נגלה רק עד הגביל שיש בכח נברא להשיג, וז"ש שהראה הכל למשה, והתועלת היא בזה,

אף שאי אפשר היה למשה למסור הכל ליהושע וכמש"כ התוי"ט בהקדמתו הנזכרת למעלה, אבל בכ"ז אחרי שעכ"פ הראה הקב"ה למשה, הוא כמו שהורידה עכ"פ לארץ, ועי"ז הנקל יותר לתלמיד ותיק לחדש ולבוא עד תכונת הדבר, אבל אם לא היה מראה עכ"פ למשה, לא היתה היכלת לשום איש לחדש מעצמו ע"פ שכלו, וז"ש אם שמעת מפי קטן כו' יהי' בעיניך כאלו שמעת מפי רועה, שבודאי כבר הראה זאת הקב"ה למשה.

יד) וז"ש מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שהסופרים עתידים לחדש כגון מקרא מגילה ומה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, שהרי הכל נרמז בתורה והקב"ה נתן התורה למשה במתנה, כלומר שישיג את כל מה שנרמז בתורה, ודיק מה שתלמיד ותיק דוקא, שהמובן בדיוק הזה תלמיד ותיק ההוגה ומעיין ומחדש בשכל ישר ובריא ולא בעקמומיות פלפולים רחוקים מהסברה הישרה.

והנה „המחבר דנן" הפליא להראות כאן בקיאות נפלאה ולהביא ראיות מהרבה מקומות שמקרא מגלה הוא רק מדברי סופרים, אשר בר בי רב דחד יומא יודע זאת, והקשה אם הראה הקב"ה למשה גם מ"מ הלא יהי לפי זה מקרא מגלה דאורייתא. אמנם יכולים היינו לתרץ עפ"י דברי התוי"ט שהראה בגדר נבואה שהסופרים עתידים זאת לחדש, וכמו שאמרו שהראהו בנבואה שסורקין את בשר ר"ע במסרקות של ברזל, האם נאמר כי על כן היה ט"ר הרשע מוכרח לדון כן את ר"ע, ואנחנו יודעים שאין ידיעתו ית' מעכבת את הבחירה, ועל הדרך הזה יש להבין גם ענין מה שהראה למשה גם מ"מ, ואולם אף שהדבר הזה לעצמו גם היא אמת, בכ"ז האמת הברורה בדבריהם ז"ל האלה היא ע"פ מש"כ הריטב"א בחדושיו לרה"ש דף ט"ז וז"ל: „ומ"ש ר"ע שאמר הקב"ה למשה אמרו לפני מלכיות וזכרונות כו' שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים וזה ברור ואמת ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא בכונת התורה לכך ח"ו, ישתקע הדבר ולא יאמר, שזו דעת מינות הוא, אבל התורה העידה והעירה בכך, ומסרה חיוב הדבר לקביע לחכמים אם ירצו, וכמ"ש ועשית עפ"י הדבר אשר יגידו לך, ולפיכך תמצא החכמים נותנים בכ"מ ראי' או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה, כלומר שאינן מהדשים דבר מלבם, וכל תושבע"פ רמוזה בתושב"כ שהיא תמימה וח"ו שהיא חסרה כלום", עכ"ל הריטב"א.

דבריו אלה מבוארים בירושלמי מגילה שאמרו שם פ"ה זקנים ומהם כמה נביאים היו מצטערין על הדבר הזה, אמרו כתיב אלה המצות אשר צוה ה' את משה אלו המצות שנצטוו מפי משה כך אמר לנו משה ואין נביא אחר עתיד לחדש דבר לכם, ומרדכי ואסתר רוצים לחדש לנו דבר, לא זזו משם נושאין ונותנין בדבר עד שהאיר הקב"ה את עיניהם ומצאו רמז בתורה כו' וכן אמרו בבבלי (מגילה י"ד) מ"ח נביאים עמדו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגלה. מאי דרוש כו' הרי רק ע"י שמצאו רמז בתורה היתה להם הרשות לתקן, אבל בלי רמז בתורה אסיר לתקן שום מצוה חדשה, והתורה השאירה רמז על הדבר, וכשתבא העת שירצו לתקן ימצאו את הרמז ויסמכו עליו, וזהו ממש כדברי הריטב"א. א"כ מ"ש שהראוהו מה שהסופרים עתידים לחדש כגון מקרא מגלה היא פשוט שהראהו את הרמז בתורה על תקנת מקרא מגלה, ולפי

הדברים והאמת האלה כל דברי חז"ל צדיקים יאמתים ואינם סיתרים זה את זה. ואחרי אשר מאמינים אנחנו שכוונו אל הרמז הנמצא בתירה שהשאירה להם לתקן עפ"י הרמז הזה, מחויבים אנחנו עתה אחרי שתקנו לשמוע לדבריהם מדין התורה. וז"ש (שבת כ"ג) והיכן צונו, הן המה חדשים אשר אינם נמצאים בתורה, ואיך נאמר אשר צונו, ע"ז אמרו רב אויא אמר מלא תסיר, שכן צותה התורה לשמור ולעשות ככל אשר יאמרו חכמי הדור עפ"י הרמז אשר ימצאו לדבריהם בתורה, והננו מחייבים מן התירה לשמוע להם. וכבר הקשו האחרונים אם כל תקנות חז"ל מחויבים אנחנו לשמור על פי המצוה לא תסור, הלא יהיו לכל דברי סופרים דין כמו מצות התורה שיהא ספיקו לחומרא, ותרצו שחז"ל בעצמם תקנו לכתחלה שיהא כל ספק דבריהם לקולא.

כן מה שהקשה לשאול איך יתכן שיהי זה דורש מהכתוב כן ייבא השני וידרוש מהכתוב להפך, וכן מה שאמרו לפעמים סיפרים הניחו לי ואדרשנו כמין חומר, ויאבה להוכיח מזה שהדרשות הן מחודשות. אמנם כן הוא גם לפי מה שכתבנו כי אי אפשר למסור כל הדרשות והרמזים, אבל במובן אחר רחוק מאד מדעתו.

עצם ההלכה על פי הבאור המקובל היה ברור מתוקן ומקובל בידם. אך הרמז הנמצא להלכה לפי הבאור המקובל שבידם, על חכמי הדור מוטל למצוא בתורה, ויבא כל אחד לבקש ולמצוא הרמז כמ"ש הרמב"ם בהקדמתו המובאה למעלה (אות י"א) שקבלו שפרי עץ הדר הוא אתרוג ולא פרי אחר, וע"ז לא נמצא שום מחלוקת, ונחלקו רק בהרמז הנמצא בתורה שהוא אתרוג דוקא ולא פרי אחר.

אמנם כי נחלקו גם בהלכות חדשות, שהיתה רשות בידם לדרוש עפ"י הכללים המסורים ממשה, ועפ"י הסברות איך לדרוש, ונחלקו בהן, ועליהם אמרו אלו ואלו דברי אלהים חיים, מפני שהתורה נתנה במ"ט פנים טהור ובמ"ט פנים טמא, והסברות בעצמן הן אמתית, ואם אין להקישן כאן לענין זה, נכון להקישן במקום אחר לענין אחר, כי הסברות משתנות בשנוי מועט כמש"כ רש"י ז"ל. אבל גם דרכי ההיקש היו צריכים לקבל מפי הרב איך להקיש ולדון עפ"י הכללים ודרכי הדרשות. ורק בסוף בית שני, שלא היה עוד בכח התלמידים לשמש לרבם כ"צ, כדי לקבל מהם את דרכי הדרשות והסברות והכללים נתרבו המחליקות, והוא מה שאמרו משרבו תלמידי ב"ש וב"ה שלא שמשו כל צרכם לרבותיהם רבתה המחלוקת ונעשית התורה כשתי תורות (סוטה מ"ז) כי באמת שמאי והלל בעצמם לא נחלקו בלתי אם בג' דברים. והנסבה למעוט שמוש תלמידיהם היא, כי אחרית ימי שמעי' ואבטליון היתה בימי מלחמת האחים, ואשר מני אז לא סר עול הרומיים מעליהם, ולכן גם שמאי והלל שהיו בסוף ימי הורדוס ובימי בנו ארכעליאוס שהיו כל ימיו ימי חירום, וגם הוא עשה הרג רב בחכמי ישראל, ולא יכלו התלמידים לשמש את רבותיהם כ"צ, ולכן רבתה המחלוקת לפי חלוקת הסברות. ודור אח"ז דור החרבן ואחריו רבתה המחלוקת עוד יותר בין חכמי הדור כמו ר' אליעזר ור' יהושע ור"ג ור' טרפון. אך בדור של אחריהם שרוב התלמידים נהרגו בימי חרבן ביתר, והיה העולם שמם עד שבא ר"ע וישנה לרבותינו ר"מ ור"י ור' יוסי ור"ש ור' נחמי' ור"א בן שמוע (יבמות ס"ב) והם העמידו

את התורה באותה שעה. מובן, שלא היו יכולים לשמשהו הרבה, כי נתפס למלכות ונדון במיתה משונה, לבן נתרבתה אצלם המחלוקת עוד יותר, כידוע בכל ששה סדרי משנה שרוב המחלוקת הם בין תלמידי ר"ע אלה.

טז) כבר כתבנו שאלמלא לא הראה הקב"ה למשה את כל הרמזים הנכללים בתורה עד גם מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, לא היה בכח שכל אנושי למצא הרמזים בתירה, ולא היה אפשר לשום חכם לחדש חדושים בתורה, ורק ע"י שאָצל הקב"ה את השפעתו על משה. הורידה משה על הארץ, ולכן נתן הכח לכל חכם לחדש כפי חלקו בתורה, *) ויחד עפ"י הכללים וכל הסברות המקובלות שמסר הקב"ה למשה למסרם לישראל, ולכן בכל עת שהיתה הקבלה ברורה שהתלמיד קבל מהרב פל תורתו לא היתה כמעט כל מחלוקת, עד שרבו תלמידי ב"ש וב"ה שלא שמשו לרבותיהם כל צרכם נתרבתה ע"ז המחלוקת. מובן שבימים הראשונים שהתלמיד קבל מרבו כל תורתו שקבל גם הוא מרבו, היה הנקל להתיר כל ספק שנתחדש, ולא היו צריכים לפלפולים ארוכים, מפני ששכלם היה ישר ולבם רחב ופתיח והסברות המקובלות היו מכוונית וקולעות אל השערה בהענין שלפניהם, עד שמיד בלא עמל רב היו באים אל המסקנא.

לדוגמא נוכל לקחת לנו להתבונן על ההבדל שבין תשובות הראשונים לאחרונים. הראשונים שהיה שכלם יותר ישר, וסברתם נבונה היו משיבין בקצרה ראיה אחת או שתים מהתלמוד על כל שאלה שנשאלו, כפי שאנו רואים בכל תשובות גאוני בבל ותשובת הרי"ף, הר"י מיגש, הרמב"ן, הרשב"א והרא"ש שהשיבו בקצרה ובמעט בלי שום פלפול, לא כן האחרונים שאינם סומכים על הכרעותיהם ומוכרחים להביא ראיות הרבה, ומובן, כי לא כולן נכונות, ומוכרח המשיב בעצמו לפלפל ולהאריך עד שיבא להמסקנא שלו. ומובן, שכל מה שיש להחכם יותר קבלת הרב יותר נקל לו להתיר הספיקות במעט עמל ובמעט פלפול. להפלפול ההכרח להביא ראיה ממרחק, ועי"י קושיות ותירוצים יבא לידי המבוקש, וכל מה שיש יותר ספק יצטרך יותר הפלפול. הג' אלפים הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה, אמרו שהחזירם

---

*) עפ"י דברינו יובן אמרם ז"ל (ב"ב י"ב) וחכם עדיף מנביא כו' אמר אביי תדע דאמר גברא רבא מילתא. ומתאמרא משמי' דר"ע בן יוסף כותי' כו' דילמא להאי מילתא בר מזלי' הוא כו' דאמר גברא רבא מילתא ומתאמרא הללמ"ס כותי' ודילמא כסומא בארובה ולא טעמא יהיב עכ"ל ובחדא"ג נדחק מאד בהקשה אם החכם הראשון אמרה בלא נבואה רק מסברת הלב א"כ גם השני יכלתו לכוין מסברת לבו גם אם אינו בר מזלי' ותירץ בדוחק ע"ש שכמעט דבריו אינם מובנים.

אבל נראה פשוט במ"ש ומתאמרא משמי' דגברא רבא כו' הכונה שהוא חכם יותר גדול מהת"ח הזה. וא"כ יקשה איך זה הקטן יהי' בשכלו וכונו שוים לזה שהוא גדול הרבה ממנו. אם לא שהחכם עדיף מנביא. שהרי זה ג"כ עכ"פ חכם ויבוא כזה בשכלו להחכם היותר גדול ממנו. מה שבנביאים הוא אי אפשר שאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד. והקשו דילמא בר מזלי' הוא שהרי יש לכל אחד חלקו בתורה לחדש בה. וגם כי זה גדול בתורה מזה. הלא עכ"פ יוכל להיות בר מזלי' בחלק התורה. לכן אמר רבא דמתאמרא משמי' דר"ע בן יוסף כותי'. והיתכן שיהי בר מזלי' אם לא כי ע"י החכמה יוכל האדם להגיע גם יותר ממעלת כת הנבואה. והקשו דילמא עכ"פ להאי מילתא בר מזלי' הוא. שעכ"פ בדבר אחד יוכל לפעמים גם הקטן לכוין דבר היאות לגדול שבגדולים לכן אמרו ואיתמר הללמ"ס כוותי'. כן הוא הלכה א לא שמע מרבו ועכ"ז כיון בשכלו. וידוע שבהללמ"ס אין לו רמז בכתוב ולא נוכל לאמר שיהי חלק החכם הזה בתורה למצוא בה את הרמז להלכה זו. אם לא שכח החכמה גדול עד לכון גם להללמ"ס. והקשו דילמא כסומא בארובה. אם אנו רואים שהסומא נופל ומגיע בארובה. האם נוכל לחשוב שמגיע הוא בעין בוחנת הלא רק מקרה הוא. כן גם זה יוכל היות שהיה במקרה ולא מטעם הסתכלות שכלית כיון כן. ע"ז ענו ואמרו ולאו טעמא יהיב. הכי לא נתן טעם וסברה שכלית להלכה זו? והבן.

עתניאל בן קנז בפלפולו, כי מפני שנשתכחו ההלכות והסברות היה ההכרח להחזירם ע״י פלפול דוקא. אבל עכ״פ הפלפול הקדמוני בימי עתניאל היה קצר, קרוב מאד להקבלה, הלב היה רחב והשכל ישר מאד, והסברות מקבילות אל האמת והנכוחה, אשר על כן גם פלפולם היה זך וישר בדרך קצרה וישרה. אם נתחדש אז בימים הקדומים איזה ספק בהלכה שלא קבלוה בפירוש על בוריה, וכפי שדברנו לעיל שאי אפשר למסור הכל, גם אז לא הרחיקו ללכת בדרך רחוקה, מפני שלמדו תורה במשה, שהכללים והסברות היו ברורים להם, ואם בכ״ז קרה שלא השתוו בדעותיהם, אז עמדו למנין ואם רבו המטהרין טהור, ולהפך. אך בסוף ימי הבית השני, ומה גם אחר החרבן שגזרו על למוד התורה, והתלמידים לא יכלו לקבל כל התורה מרבם, ועי״ז בציר ליבא שנחלש כח הבינה ג״כ עד שהיה קשה להם להגיע מיד אל האמת אשר לא השיגוה בלתי אם בדרך הפלפול זה מקשה וזה מתרץ. בא״י שאוירה מחכים וכמ״ש המקונן חיי נשמות אויר ארצך, היה השכל ישר הולך, וגם האחד מבלי סיוע השני היה מגיע אל האמת, ולא כן ת״ח שבבבל שרק ע״י שזה מקשה וזה מתרץ רוח שמעתתא, וז״ש (סנהדרין כ״ד) מקל נעם אלו ת״ח שבא״י שמנעימים זה לזה בהלכה, מקל חובלים אלו ת״ח שבבבל שחובלים זה את זה בהלכה, שאין האחד מגיע אל האמת מבלי סייע של חברו המשיב על דבריו, שבזה יגיעו שניהם אל האמת המבוקשת, ולכן אמדו (ב״מ ל״ג) ת״ח שבבבל עומדין זה מפני זה, מפני שכל אחד נעזר מחברו בתלמודו, וז״ש (כתובות ע״ה) וחד מינייהו עדיף כתרין מינן, שבא״י גם ת״ח אחד יבא אל האמת מבלי סיוע של חברו. מובן שע״י חרבן הבית והגזרות והצרות נתמעטו הלבבות, ומה גם אחר חרבן ביתר שנהרגו רוב חכמי התורה והישיבות והסנהדרין נתבטלו, ולמדו תורה בהצנע ובהחבא, ולכן באשר מתו כל תלמידי ר״ע מפסח עד עצרת והיה העולם שמם (ורבים משערים שמתו במלחמת בן כוזיבא) אז בא ר״ע בימיו האחרונים ולמד תורה לרבותינו שבדרום ר״י ור״מ ור״ש ור׳ יוסי ור״א בן שמוע ור׳ נחמי׳ אשר המה הקימו אז את התורה, והרבה הלכות אשר נשכחו החזירם ר״ע ע״י פלפולו. ואולם פלפולו של ר״ע היה יותר רחוק בערך מפלפולו של עתניאל בן קנז, שבימיו היו עוד כל הכללים והסברות נכונים בידיהם ולא חסר להם מקבלת משה רק ההלכות שנשתכחו, ולא כן בסוף ימי ר״ע ומכש״כ אחר חרבן ביתר, שנהרגו מישראל הרבה מאד מהרוגי חרבן ירושלים, כמו שמסופר במס גיטין, ולכן היה שונה הפלפול אז מהפלפול בימי עתניאל בן קנז. ר״ע היה חריף גדול מאד. כן מצינו שהיה ר׳ חנינא מתפאר נגד ר׳ חייא אלו ח״ו היה משתכח התורה הוה מהדרנא לי׳ מפלפולי (ב״מ פ״ה) שלהחזיר דבר הנשכח ההכרח לפלפול, ור״ע שהיה מפולפל גדול ורצה להחזיר הלכות שנשתכחו הרבה בימי הצרות, הרבה לפלפל, ומשה לא ידע מה קאמר, אחרי אשר לא מסר ליהושע דרך פלפול אשר כזה, כי אם מסר לו הסברות המקובלות והכללים שנמסרו לו מאת השי״ת שמסיני בא, לכן תשש כחו של משה, שפחד ודאג פן יוכלו לטהר את השרץ ולהפך חלילה התורה כלה, עד אשר בהגיעם להלכה אחת ושאלוהו רבי זו מנין לך והשיב הללממ״ס, אשר הוא אמנם בפלפולו לא נבצר ממנו מזמה לתת טעם וסברה גם להלכה זאת, ואולם, הוא ר״ע אשר אהב האמת השיב הללממ״ס, שלהללממ״ס אין שום טעם וסברה עפ״י הכללים והסברות ולא נמצא לה רמז בכתוב, כפי שהבאנו דברי „הרמב״ם״ (אות י״א) אשר על כן לא השיב להם עפ״י פלפול למצא לה רמז, אז נתישבה דעתו של משה, בראותו

ובהוכחו כי חלילה לר"ע לחדש דבר מדעתו נגד התורה, וכל פלפוליו הם רק להזכיר בכחם את הנשכחות בימים הרעים ההם.

פליאה דעת ממנו אם בזדון או בשגגה המעלה זדון באר המחבר, שר"ע תלה דברי עצמו בהללממ"ס, הלא גם תינוק דלא חכים לא יבער ויכסל לפרש את האגדה הזאת בפירוש זר כזה, ובפירוש זר כזה ידמה להוכיח שכן היה דרכם לתלות דבריהם וכל ספיקותיהם בהללממ"ס! אם היה חלילה כדבריו, הלא היה למשה לכעוס יותר על ר"ע כי יערב את לבבו לתלות דברים אשר הוא בודה מלבו וליחסם להללממ"ס וכן היה למשה להתמרמר על כל התושבע"פ, שלפי דעת מחברנו, בדאו כל זאת מלבם.

טז) ועתה גם הראיה הגדולה בעיניו ממה שאחד דורש הכתוב כזה ובא האחר ודורש ההפך, שמזה רוצה להוכיח שהדרשות אינן מקובלות כי אם חדשות, שאם היו מקובלות איך יחלוק עליו השני, והביא סמוכות לראיתו זאת מדברי הרמב"ם שיובאו להלן, גם הראיה שלו הזאת אין לה על מה שתסמוך, ובטרם נשיב על דבריו נשימה לב לדבריו שכתב להלן (פ"ט צד 76) וז"ל: „ואולם הדעת הזאת שהאמינו שהסכימה דעתם אל הכוונה הראשונה, אין לה אפשרות רק במקום שהדבר הנדרש הוא מוסכם מן הכל מבלי חולק עליו בשום זמן כו' הלא נמצא כי כמה פעמים נחתך הדין בב"ד האחד ע"פ מדרש התורה ובא ב"ד אחר וחתליט הדין בהיפך מן הראשון וגם החלטתו לקוחה ממדרש התורה ועתה איך אפשר ששניהם הסכימו אל הכוונה הראשונה אחרי שהם דורשים מהיפך להיפך? ולא לבד שאירע כך בדרך מקרה, אלא שהיה זה כלל מוסכם אצלם שיש כח ביד ב"ד מאוחר להחליט דבר עפ"י מדרש התורה בהיפוך ממה שהחליט ב"ד שקדם לו אף שהחלטתו ג"כ היתה נכונה ומיוסדת על מדרש התורה (רמב"ם הלכ' ממרים פ"ב) מן התלמוד" עכ"ל. וז"ל הרמב"ם: „ב"ד גדול שדרשו באחת מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך ודנו דין, ועמד אחריהם ב"ד אחר לסתור אותו הי' סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו שנאמר אל השופט אשר יהי' בימים ההם, אינו חייב ללכת אלא אחר ב"ד שבדורך" עכ"ל, והכ"מ כתב למד כך רבינו ממאי דאשכחן תנאי בתראי דפליגי אקמאי, וכן אמוראי בתראי פליגי אקמאי, והא דתנן בפ"ק דעדיות שאם יראה ב"ד את דברי היחיד ויסמוך עליו שאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמנין, מוקי לה רבינו כשנחלקו בגזירה או בתקנה כו' עיי"ש. אבל יפלא שא"כ היה לו להראב"ד לחלוק בזה על הרמב"ם שהרי אינו מפרש שמ"ש אין ב"ד יכול לבטל כו' הוא רק בתקנה וגזירה כאשר יתבאר *) ומה שהתנאים האחרונים חולקים על הראשונים, ג"כ אין ראי', כי נוכל לומר שזה האחרון החולק על הראשון קבל מרבו שגם שבזמן ההוא לא הסכימו לדבריו, ולא עמדו למנין להחליט כן ההלכה, וע"כ הרשות להאחרון לחלוק על הראשון, שהרי לא

*) (עדיות פ"א מ"ה) ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובים הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובים שאם יראה ב"ד את דברי היחיד ויסמכו עליו שאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו עד שיהא גדול ממנו בחכמה ובמנין כו' א"ר יהודה א"כ למה מזכירין דברי היחיד לבטלה. שאם יאמר אדם כך מקובלני יאמרו לו כדברי פלוני שמעת עכ"ל המשנה. והמפרשים נדחקו מאד בפי' המשנה הזאת וביותר בדברי ר"י וז"ל הרע"ב יחיד שלא שבה ב"ד כדבריו והן דחויים ובטלים למה מזכירים אותם כלל עכ"ל. ומאד תמוה במה יבא עוד באיזה זמן ויהיו נראין בעיניהם דברי היחיד ויסמכו עליו. וא"כ איך נדע שדברי היחיד הם בטלין לגמרי. עד שלא הזכיר דעתו. לכן נלפע"ד שיש בזה ג' אופנים. האופן האחד. שאם הב"ד דרשו ע"פ מדרש הכתובים. אז הרשות ביד הב"ד לדרוש הפך ממה שדרשו הב"ד הראשון. אף אם אז לא נמצא שום חולק על דבריהם. ואף גם שאין הב"ד השני גדול מהב"ד הראשון וגם אם הם קטנים מהב"ד הראשון. אופן השני אם הורו הב"ד הראשון עפ"י סברתם. אז אם כולם הסכימו לסברה אחת אין הב"ד השני יכול לבטל

היחלט ע"י עמידה למנין שיבא ע"ז ההסכם מפי הרוב, ואולי אם עמדו למנין היו הרוב מכריעין להפך, כמו שהיתה מחלוקת עקבי' עם החכמים, שעקבי' אמר שהרוב הכריעו כדבריו, והחכמים החולקים עליו אמרו שדעת הרוב היתה כדבריהם. אם כן, אין ראי' ממה שמצינו שהתנאים האחרונים חולקים לפעמים על הראשונים. ובאמוראים מעטות הן ההלכות שמחלוקתם תהי במדרש הכתובים. ולכן ההכרח לחפש מאין לקח הרמב"ם את דבריו, ומה גם אשר כנראה גם הראב"ד מסכים עמו בזה, והרי כלל ביד הפוסקים. שבכל מקום שאין הראב"ד משיג על הרמב"ם נחשבת דעת הרמב"ם כשתי דעות, דעתו ודעת הראב"ד.

אכן, לפענ"ד ראי' ברורה לדברי הרמב"ם, כי הנה אמרו (זבחים ס"א) שיתין הוסיפו מעיקרא סבור מזבח אדמה שיהא אטים כאדמה ולבסוף סבור שתיה כאבילה ומאי מזבח אדמה שהוא מחובר באדמה שלא יבננו ע"ג כיפין ולא ע"ג מחילות, הרי שאף בבית ראשון דרשו מזבח אדמה אטום כאדמה, ולכן השאירו השיתין חוץ למזבח, והב"ד של הבית השני דרשו שיהא מחובר באדמה ודרשו שתיה כאבילה והכניסו את השיתין תוך המזבח, הרי שחלקו ב"ד של בית שני על ב"ד של שלמה אף שהיו גדולים מהב"ד האחרון. וגם הראב"ד שדעתו בזה שאין ב"ד יכול לבטל ב"ד חבירו אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין, אינו רק בגזרה ותקנה כי הוא גם בענין הלכה, הנה זהו רק בדבר התלוי בסברה (עי' בהערה אות ט"ו) שאין סברתם מכרעת נגד סברת ב"ד הגדול מהם אלא שיכולים לצרף דעתם לדעת סברת היחיד שחלק בב"ד הראשון עליהם ונדחתה אז מהרבים, אבל בדבר הנלמד ממדרש התורה, נתנה התורה רשית לכל ב"ד שידרשו הכתובים כפי שיראה בעיניהם, אם הוא רק עפ"י הכללים שמסר הקב"ה למשה איך לדרוש ואיך למצוא הרמזים בתורה, כלומר לדיוק לשון הכתוב כפי שכלם, ולדוגמא כמו זה שלפנינו, שהראשונים דייקו הכתוב מזבח אדמה אטים כאדמה והאחרונים הבריעו ע"י שנצרך להקיש שתיה כאבילה, ולפיהם כונת הכתוב מזבח אדמה שיהא מחובר באדמה, וזה שרמז הכתוב אל הכהן או אל השופט אשר יהי' בימים ההם, וכי תעלה על דעתך כי' הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיו (ר"ה כ"ה). לדוגמא, שב"ד הראשון הורו עפ"י דרשתם שחלב שע"ג הקיבה מותר וב"ד שאחריהם דרשו מהכתוב שאסיר, והזקן ממרא הורה בהבית דין הראשון הוא זקן ממרא שמחויב להורות כהבית דין שבימיו, אף אם יהי' להפך שהראשון החמיר והבית דין שבימיו הקיל. וז"ש בספרי אפילו שיאמרו על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, כלומר שמקילין על בית דין הראשון או מחמירין, מחויבים תמיד לשמור ולעשות כהוראת הב"ד שבימיו, יען כי התורה נתנה רשות לכל ב"ד לדרוש ולהורות כפי שכלם עפ"י הכללים הנמסרים. וזה היא מפני שאי אפשר למסור כל פרטי התורה, ועל כן, שלא

ולבטל דברי הב"ד הראשון אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין. אולם אם בעת שהורו הב"ד היו יחידים או גם שחלק אחד עליהם. אף כי אז נקבעה הלכה כדעת הרבים. בכ"ז אם נראה לב"ד האחרון סברת היחיד ההוא שחלק עליהם. יכולים לסמוך על היחיד ולצרף דעתם ולקבוע הלכה כדברי היחיד. הפך הג'. אם נחלקו בקבלה. שרבים אומרים שכן היתה הקבלה והיחיד חולק ואומר לא כי כך היתה הקבלה. אז נדחה דעת היחיד לגמרי. כמו שהיה הענין בעקבי' שנדחו דבריו לגמרי. מפני שאנו מחויבים להאמין לקבלת הרבים. ואין בזה ב"ד יכול לסמוך בענין כזה על היחיד. וז"ש למה מזכירין דברי היחיד שנחלק עם הרבים בסברה. אם אין הלכה כדברי היחיד. לזה שאם יראו ב"ד דברי היחיד יצרפו דעתם ויסמכו עליו. מפני שבלי דעת היחיד אינם יכולים לחלוק על הב"ד הראשון אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין. וכן פירש הראב"ד בפירוש.

תרבה מחלוקת בישראל, חייבה התורה לשמור ולעשות כהוראת הב"ד שבימיו. ולכן אמרו שאם רצו הב"ד למחול אינו מחול שלא ירבו מחלוקת בישראל (סנהדרין פ"ח) שאין הטעם מפני כבודם כי אם מפני תקנת קיום התורה.

מטעם המבואר הזה אין לנו עתה שום רשות להורות נגד דעת התלמיד, מפני שנשכחו מאתנו הכללים המסורים ודרכיהם, וכפי שאמרנו, גם האמוראים. רק מעט אשר הוציאו הלכות חדשות ממדרש הכתובים, וגם המעט הזה הוא מה שהיה בקבלה בידם. אך מלבד זה בלתי אפשר לחלוק על דעת התלמוד אחרי חתימת התלמוד, כי אף אם הרשות ביד הב"ד האחרון לחלוק על הב"ד הראשון בדרשות הכתוב או גם בסברה אם הם גדולים מהראשונים בחכמה ובמנין, או שמצאו גם דעת יחיד מהראשונים ויסמכו עליו, אבל אם הסכימו הב"ד בפירוש לקבוע הלכה לדורות, שלא יוכלו הבאים אחריהם לחלוק עליה, הלא אז אין רשות עוד לשום ב"ד לחלוק. והנה אחרי מות רבינא האחרון מהאמוראים, היתה חתימת התלמוד, כי הוסכם אז מאת כל חכמי הדור שאין לחלוק עוד על כל ההלכות של האמוראים! החכמים ההם קראו עצמם בשם „סבוראי", לאמר: עלינו מעתה רק לסבור ולהבין דברי האמוראים, וזאת היא הנקראה „חתימת התלמוד", ההסכמה המוחלטת מאת כל חכמי הדור ההיא שהתלמוד נחתם, לא נגמר אך נחתם, שעליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע. לולא נחתם התלמוד עפ"י הסכם כל החכמים, היתה הרשות גם עתה לחלוק על התלמוד ולסמוך על דעת היחיד.

זה ודאי, כי קודם שבא הב"ד האחרון לחלוק על הראשון, עפ"י איזה איפן שהוא, אם ע"פ מדרש התורה או שסמכו על היחיד, היתה החובה לעשות כהוראת הב"ד אף שהוראת ב"ד וסברתם תהינה בעיניו בלתי מכוונות אל האמת, ואם יורה כדעתו, יהי דינו כזקן ממרא, כמש"כ הראשונים, שאם היה ר"א בן הורקנוס אחר שנמנו ורבו עליו, מורה כדעתו דנוהו כזקן ממרא, אף שהוכיח כמה הוכחות שהדין הוא כדבריו *) כי אין לנו לעלות השמים ולשאול אם כונו הב"ד אל האמת, שכן הוא רצון התורה שיעשו תמיד כפי הוראת השופט אשר יהי' בימים ההם, וע"ז נאמר לא בשמים היא. וכבר באר זאת הגאון בעל חו"י שכתב לדוגמא שפליגי אביי ורבא בעובד מאהבה ועובד מיראה שאביי סובר שהוא חייב.

---

*) עפ"י מוצא הדברים שכתבנו בפנים. נוכל לבאר דברי הברייתא והגמרא (ב"מ נ"ט) באותו היום השיב ר"א כל תשובות שבעולם ולא קבלו ממנו. א"ל אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח נעקר החרוב ממקומו מאה אמה כו' א"ל אין מביאין ראי' מן החרוב חזר ואמר אם הלכה כמותי אמת המים יוכיח חזר אמת המים לאחוריו א"ל אין מביאין ראי' מאמת המים. חזר ואמר אם הלכה כמותי כותלי בהמ"ד יוכיחו הטו כו' גער בהם ר"י א"ל אם ת"ח מנצחים זה את זה בהלכה אתם מה טיבכם לא נפלו כו' חזר ואמר אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו. יצתה ב"ק ואמרה מה לכם אצל ר"א שהלכה כמותו בכ"מ עמד ר"י על רגליו ואמר לא בשמים היא כו' שכבר נתנה תורה מהר סיני ואין אנו משגיחין בב"ק שכבר כתבת בהר סיני בתורה אחרי רבים להטות. אשכחי' ר' נתן לאליהו א"ל מאי עביד קוב"ה בהאי שעתא א"ל קא חייך ואמר נצחוני בני עכ"ל הגמ'. הספור הזה כלו מוקשה. מהו הלשון שהשיבו אין מביאין ראי' מן החרוב או מאמת המים. האם הם בעלי דעה ורצון. הלא הם רק חומר ביד היוצר כראיה שהראה מן השמים אות כי החרוב נעקר ואמת המים חזר לאחוריו. והיה לו לר"י להשיב מיד לא בשמים היא. שהיא תשובה על הכל על החרוב ואמת המים וכותלי בהמ"ד. ומדוע התעורר ויתעבר ר"י על כותלי ביהמ"ד יותר מאשר על החרוב ואמת המים? ומהו הלשון אם ת"ח כו' אתם מה טיבכם. כאלו היו בעלי דעה ורצון המכניסים ראשם להתעבר על ריב לא להם. כן אין באור למה שאמר קא חייך ואמר נצחוני בני. כן יפלא על ר"א מדוע התאמץ כל כן נגדם ורצה להעמיד דעתו נגד הרוב.

ובנראה לפענ"ד לבאר הענין בדרך נכונה וברה. בכמה מקומות בגמרא אמרו על ר"א שמותי הוא. ולכן:

ורבא סובר שהוא פטור (סנהדרין ס"א) ידוע שע"ז היא עברה היותר גדולה הפוגמת את נפשו מאד ועושה פגם למעלה ואיך יתכן לחלוק בזה? אבל אם נאמר שהלכה כאביי שחייב הוא עובד ע"ז ממש, עונשו גדול ועושה פגם גדול, ואם נכריע שהלכה כרבא, אז לא עשה כלום ולא פגם לא בנפשו ולא למעלה, כי הכל הולך אחרי הכרעת ב"ד של מטה. ואם ח"ו פסקי אנכה"ג על שלמה שאין לו חלעה"ב היו גם הב"ד של מעלה מחויבים לפסוק כן.

סוף דבר, כי בעקרי ההלכות לא נחלקו מעולם שכל פירושי המצות נמסרו ממשה מסיני!!!

אין הלכה כמותו, ופירש"י דנדוהו על המעשה הנ"ל, ולפלא, אם נדוהו על המעשה דתנורו של עכנאי, השעבור זאת יאבד זכותו שלא תהא הלכה כמותו בכ"מ? והתוס' כתבו ע"פ הירושלמי שהפי' שהוא מתלמידי ב"ש. ואף כי היה תלמיד ריב"ז שהי' תלמיד הלל, כאשר עמד ע"ז הרא"ש בתוספותיו על נדה הנדפס בש"ס שהדפיס דפוס ראם, וכתב שהיה ידוע להם שהולך תמיד בשיטת ב"ש, ובאמת מוכח כן בכמה מקומות, וידוע שר"א הי' גדול בתורה ובחכמה מכל חכמי דורו, וכמ"ש ריב"ז אם יהיו כל חכמי ישראל בכף אחת ואליעזר בן הורקנוס בכף שני' מכריע את כולם (אבות פ"ב) והנה אמרו (יבמות י"ד) שב"ש עשו כדבריהם אף שב"ה היו הרוב, שדעת ב"ש כי אזלינן בתר רובא היכי דכי הדדי נינהו הכא ב"ש מחדדי טפי, וכמו שאמרו (שם טו) שר' יונתן בן הרכינס שהי' מתלמידי ב"ש וגלא כשלפולו את ר"ע שהי' עוקר הרים, כידוע. א"כ נחלקו בשיטות אחרי רבים להטות גופא, מה נקרא רוב, שדעת ב"ש שהולכים אחר רוב בשיטות. כלומר אחרי היותר גדולים בחכמה שגם אם כמותם מעטה. שכ"ז נקראו הם הרוב כלומר רוב חכמה. וב"ה סוברים שהולכים. פשוט. אחרי רוב הכמות. כלומר אחר מנין החכמים. אעפ"י שבשיטות חכמתם אינם כל כך גדולים כמו המועט. ועל כן ר"א שהלך בשיטת ב"ש. בידעו בנפשו שהוא גדול בחכמה מחבריו לא הכיע במה שהחולקין עליו היו רוב מנין ממנו. והנה בא היום שאספו כל חכמי ישראל והכריעו את ההלכה כנגדו. וכאשר לא הי' מן הד"א והמוסר לאמר להם שהוא גדול מהם בחכמה. דבר להם ברמז חרוב יוכיח. לאמר שהוא חי חיי צער והמית עצמו על התורה כמ"ש במ"ח דברים שהתורה נקנית בהם במיעוט תענוג. וכן אמרו שם כך היא דרכה של תורה פת במלח כו' וחיי צער וכו' ואמרו (סנהדרין קי"א) לא תמצא מי שממית עצמו עליה. וכן דרשו (שבת פ"ג) אין ד"ת מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה. וידוע שחרוב הוא מאכל חיי צער כמ"ש (ברכות י"ז) כל העולם ניזון בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובים מע"ש לע"ש. וכן רשב"י ור"א בנו כשהיו נחבאים במערה איברא להו חרובא ועינא דמיא. וזה שרמז להם חרוב יוכיח שבודאי הלכה כמותו שחי חיי צער והמית עצמו על התורה. כמו שמסופר עליו באדר"נ ובפרדר"א כשבא ללמוד תורה אצל ריב"ז ואביו הדירו מנכסיו לא היה לו מה לאכול ולמד תורה לפני ריב"ז בלא אכילה עד שיצא ריח רע מפיו. ואכילת חרוב הוא סימן הסתפקות במועט ושחרוב נעקר ממקומו להוכיח שהניס דבריו שלמד מתוך הדחק ובכן הוא גדול בתורה מהם. אך הם לשיטתם השיבו שאין מביאין ראי' מן החרוב. כי גם שאתה גדול מאתנו בתורה. בכ"ז אנחנו הרוב. חזר ואמר אמת המים יוכיח. שהמים יורדים למקום נמוך. שאמרו למה נמשלו ד"ת למים מה מים מניחים מקום גבוה ויורדים למקום נמוך. כך אין ד"ת מתקיימים אלא במי שדעתו שפלה עליו ור"א היה עניו ולומד תורה מכל אדם כמו שאמר יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך. וכן לא אמר מעולם דבר שלא שמע מפי רבו שלא רצה לסמוך על חכמתו. לכן רמז להם אמת המים יוכיח. והם חזרו והשיבו אין מביאין ראי' מאמת המים. ג"כ כאמור אעפ"י שאתה יותר גדול בתורה בכ"ז אנחנו הרבים. חזר ואמר כותלי ביהמ"ד יוכיחו שהיה שקד על התורה יותר מהם. כמ"ש (סוכה כ"ח) על ריב"ז שלא קדמו אדם בבהמ"ד ולא ישן בבהמ"ד לא שינת קבע ולא שינת ארעי ולא הניח אדם בבהמ"ד ויצא. וכן היה ר"א תלמידו נוהג אחריו. א"כ לא היה דבר שנאמר בבהמ"ד שלא שמע. ואי"כ שלא גם שמע את רבותיו ג"כ יותר מהם עד שהיתה מדתו שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו. ולכן בודאי הלכה כמותי. על זאת התעורר ר"י. כי מה שהתחילו הכתלים לנפול מורה שאם אין הלכה כר"א בטל בהמ"ד לגמרי. והוא שאמר: אם ת"ח מנצחים זה בזה בהלכה אתם מה טיבכם. שלא גם אנחנו אומרים סברות. וע"פ הכלל שאלו ואלו דברי אלהים חיים. שהמטהר והמטמא שניהם יסברו סברות אמתיות. רק שלפעמים נוטה הסברה כזה ופעמים כזה. ואין נ"מ מי שמכוין יותר אל האמת. כי ההכרע הוא בהסכמת הרוב. א"כ אתם. כותלי בהמ"ד, מה טיבכם לאות דעת מי המכוון יותר אל האמת. כי הלא עכ"פ גם סברה שלנו נאמרה בבהמ"ד. ומדוע יפלו כתליו כאלו אמתנו לא למדנו כלל בבהמ"ד. חזר ואמר מן השמים יוכיחו מי כוון יותר אל האמת. יצא ב"ק ואמר מה לכם אצל ר"א שהלכה כמותו בכל מקום. אף אמנם לא שוא הודיעו מן השמים. כי כבר כתבו המקובלים אשר לע"ל יפסקו הלכה כב"ש. שבאשר יצא מאב רבנו אחרי אשר יקיצו

יז) כתב עוד שם וז"ל: „ובזמנים שונים קרה כן באמת כו' כמו שנהגו איסור מלהלחם בשבת, – זה המנהג קדום מאד, בימי תלמי לאגי אשר מלך באלכסנדריא אחרי מות אלכסנדר מוקדון, נכבשה ירושלים בשבת מפני שהיהודים שבתו בשבת ולא עמדו בעבור זה מפני הכובש (יוסיפון בקדמוניות) ואחרי כן בימי החשמונאים היה האיסור הזה מפורסם, כי בימי מתתיהו החשמונאי עם שנלחמו בשונאיהם בקנאה מאין משלה, בכל זאת קדושת השבת המניעתם מלהלחם בשבת (יוסיפון שם וס' המכביים א' פ"ב) ואף כאשר נועצו יחד והסכימו להתיר הדבר לא התירוהו אלא לשעה, כי כן יסופר שבעת שעלה פומפיוס הרומי על ירושלים וכבש את העיר היה נקל לו לכבשה מפני יום השבת שהוא יום אשר היהודים נמנעים מלהלחם בו (יוסיפון שם) עתה ראינו שאף בעת שנהגו בו היתר לא נהגו כן אלא מצד ההכרח לבד או לצורך שעה אלא מצד דין התורה ובסמיכתו על מדרשו אשר דרש שמאי עד רדתה אפילו בשבת (שבת י"ח) וכן מצינו בענין המלאכה בעבודת השדה בשנת השביעית, שבאיזה זמן אסרו מין מלאכה וסמכו האיסור על המקרא, ובזמן שאחריו התירוהו וג"כ בסמיכתם על המקרא, והכמי התלמוד אמרו ע"ז בפי' (ירושלמי שביעית פ"א) בשעה שאסרו למקרא סמכו ובשעה שהתירו למקרא סמכו" עכ"ל.

לפי מה שבארנו הנה כל ראיותיו והוכחותיו בטלות ומבוטלות, ולא היה מן הצורך להאריך עוד בזה, ואולם אחרי רואינו כי בעל השחר יאמר בפירוש שפקו"נ דוחה שבת חדשו האחרינים, וכן היא גם כונת המחבר דנן, כמו שיאמר שמתתיהו והבריו התירו רק הוראת שעה, ע"כ רואים אנחנו צורך להאריך מעט בזה.

היוסיפון לרומיים איננו ת"י לעיין בו ולראות אם כתוב בו כלשון שמעתיק ממנו המחבר החשיד בעינינו לכתב בשם אומר דבר שלא אמר, כפי שראינו ונוכחנו ממה שמביא מס' החשמונאים מה שלא נמצא בו, כפי שנעתיקם להלן. מ"ש שבעת מלחמת פומפיוס לא נלחמו היהודים בשבת הוא ללא אמת, וגם לו נמצא ביוסיפון מפורש כדבריו אין מדבריו ראי' כלל, כאשר נבאר.

הנה מש"כ שמתתי' וחבריו התירו בתורת הוראת שעה, וגתן על זה אות, כי גם אחר זמן כמה שנים בימי מלחמת פומפיוס לא נלחמו בשבת. שני הדברים האלה אינם נכונים. האחד, מי הגיד לו שמתתי' התיר רק בהוראת שעה? אם מדין תורה אין פקו"נ דוחה שבת, הלא יהרג ואל יעבור, והם הלא מסרו נפשם על קדושת התורה והמצוה. לא להמיש צוארם מתחת עול היונים, מרדו החסידים החשמונאים בהם, ומעולם לא התקוממו היהודים ברודיהם ואדוניהם הקשים כל עוד לא הניאו אותם מעבוד את אלהי ישראל ומלכת בתורתו, ועקר מרד

יפני עפר. יפסקו אז לפי עקר הכונה בתורה. שלא יהי' שום ספק עוד בשום הלכה. ואם כן שלא תתבטל ההלכה אחרי רבים להטות. אך כעת אין כ"מ מי כון אל האמת יותר כי הלא כן היה רצון התורה שתהא הלכה כפי הסכמת רבים. לכן עמד ר"י על רגליו ואמר אין משגיחין בב"ק. כבר כתבת בתורה אחרי רבים להטות. ואנחנו קבלנו שנלך אחרי הרבים אף אם אינם גדולים בחכמה כהמעטים החולקים. אחרי אשר רצון התורה הוא בזה שלא תרבה מחלוקת. ושלא תהי התורה כשתי תורות. א"כ כעתי אפשר אם לא שיפסקו ההלכה כדעת הרבים במספר החכמים. כי אם נביט על איכות החכמה לא תבוא לעולם הכרעה החלטית. אחרי אשר לפעמים יוכלו המעטים לאמר חכמים אנחנו יותר מהם. לכן גזרה התורה סתם בלי שום תנאי. אחרי רבים להטות. ולכל יבוא ר"א מעתה אחרי הכרעת הרבים נגד דעתו לעמוד על דעתו. הביאו כל הטהרות שנטהרו ע"י הוראתו ושרפו בפניו. וזה שהשיב אליהו לר"ן על שאלתו מאי עביד קוב"ה בהאי שעתא א"ל קא חייך ואמר נצחוני בני. הן אמת שסברת ר"א נכונה יותר. אך כבי"ז הלך עמם. שאחרי רבים להטות גם אם המעטים גדולים מהם בחכמה. בזה נצחוני בני. אף שהאמת היא עם ר"א. ולכן הוכרע הדין כב"ה שהם הרבים. ובזה מתורצת קושית התוס' מדוע הולכים אחרי הב"ק שלא בהלכה כב"ה. והבן.

החשמונאים והשליכם נפשם מנגד היה בעד התורה ומצותיה, באכפם את היהודים לחלל את השבת ולהתגאל במרק פיגולים, היתכן איפוא. כי למען לשמור את השבת, יחללו את השבת שמצד הדין אין פקו"נ דוחהו? ואם הורו כי מוטב לחלל שבת אחת כדי שישמרו שבתות הרבה, אם על זה בנוי עקר היתר פקו"נ הלא יהי מותר לפי הסברה הזאת כל פקו"נ אפילו בענין שהמצוה יהרג ואל יעבור. ולעשות הבדל בין שמירת שבת של כל ישראל לשמירת שבת של יחיד, הן לא מצינו שום הבדל וחלוק כזה בשום מקום. רק טומאה הותרה בצבור ולא ליחיד ואין ללמוד ממנו. וקרבן יחיד הקבוע לו זמן דוחה שבת וקרבן צבור שאין קבוע לו זמן אינו דוחה שבת (ועי' יומא נ').

אבל באמת לא רק להוראת שעה התיר מתתי' להלחם בשבת כי אם על פי דין תורה. ידוע אשר בשעת השמד הדין יהרג ועל יעביר גם על מצוה קלה, וכמ"ש אפילו אערקתא דמסאני. מובן אם היכלת להציל את נפשו בודאי חובתו להציל נפשו. ועתה נפתחה ס' החשמונאים ונראה הכתוב (חשמונאים א' פ"ה): „ויקומו פתאם להתגולל עליהם ביום השבת (על המתחבאים במערה מפני היונים) ויאמרו להם עד אנה מאנתם לשמוע בקול המלך קומו צאו ועשו את מצות המלך (לחלל השבת) וישבתם בטח, ויענו ויאמרו לא נצא כי את דבר המלך לא נעשה ואת השבת לא נחלל ויגשו אל המערה ויערכו כלי מלחמה לקראתה, והאנשים אשר בקרבה לא הרימו את ידיהם לירות אבן או לסכור את פי', ויאמרו אליהם נמותה הפעם בנקיון כפים (ר"ל בלא חלול שבת) ויפלו עליהם ביום השבת ויהרגו כל אשר במערה וימותו הם ונשיהם וטפם כו' ומתתי' ורעיו שמעו כו' ויועצו כולם ביום ההוא לאמר אם הלחם ילחמו אויבינו בנו ביום השבת ויצאנו לקראתם ועמדנו על נפשינו ולא נמות כמות אחינו במערה", עכ"ל. מלשון ויועצו ומלשון ועמדנו על נפשנו נראה שהיה ביניהם שקלא וטריא אם מותר והוסכם אצלם להלכה שמותר, וכפי שיתבאר.

יח) והנראה, כי ההלכה שפקו"נ דוחה כל המצות, היתה בעקרה הלכה מקובלת, אשר לא נסתפק בה אדם מעולם, אבל זהו בודאי פקו"נ אבל בספק פקו"נ היתה ההלכה רופפת בידם. לדוגמא, גם אם ט' ישראלים וכותי אחד אין ספק שמחללין את השבת, שהרי בכל התירה הולכין אחר הרוב. אבל ספק רחוק כמו ט' כותים וישראל אחד שהרוב הם כותים, או ספק שבת אחרת, וכדומה, ספק רחוק אשר בשאר אסורי תורה היה הדין להחמיר, בספק כזה הלכו לחומרא, עד מתתי' שהכריע להפך, והסברה נבונה, אחרי שאנו רואים שההורה הסה על נפש מישראל יותר מעל כל המצות, הלא מוכח מזה ההפך, שהולכים לחומרא בספק חיי נפש אדם, וזה נדרש בפשטות וחי בהם, שבודאי יהי' חי ע"י המצות, אבל אם יש ספק שמא ע"י קיום המצוה לא יחי', בטל קיום המצוה מפני פקוח נפש הישראלי, וז"ש (יומא פ"ה) כולהי אית להו פירכא לבר מדשמואל כו' וכולהו אשכחן ודאי ספק מנ"ל. אבל מוחי בהם הלמוד הוא כי דוקא שודאי לא יבא ע"י קיום המצוה לידי סכנה, אבל אם ספק שיוכל לבוא ח"ו לידי סכנה נדחו כל המצות. ואין פה המקום להאריך במה שיש בזה לדבר.

והנה האנשים שהיו נחבאים במערה, היו מחויבים עפ"י הדין, למסור נפשם ולא לחלל את השבת, כי בשעת השמד, הדין, יהרג ואל יעבור, והם ראו כי עכ"פ לא יוכלו עמוד בפני היונים, שהיו מזוינים ולהם לא היו כלי זיין, וכמ"ש

בחשמונאים שלא הרימו יד לירות אבן. מובן שנשק אחר לא היה בידם. אך עפ״י ההלכה האמתית שגם על ספק רחוק מחללין השבת, היה מן הדין, שעכ״פ ילחמו עמם, אולי ינצל עכ״פ איש אחד, וז״ש מתתיהו וחבריו „ויצאנו לקראתם ועמדנו על נפשנו, ולא נמות כמות אחינו במערה" שהמובן בדבריהם, הוא שכאשר נעמוד על נפשנו, גם אם לא ננצחם, למצער ינצלו איזה אנשים מאתנו, כי כל חברי מתתי' היו גדולי חכמי התורה הכהנים החסידים אשר ע״י נתן ה' תשועה לישראל, וזה מובן הלשון ויועצו, שהעלו ההלכה הזאת, כי גם ספק ספק פקו״נ ספק רחוק דוחה כל המצות.

בימי מלחמת תלמי, עדין לא הכריעו אז שגם ספק פקו״נ דוחה שבת. ואולי טעו מצד שעקר המלחמה לא היה במכוין כנגד ישראל. כי הנה ידוע כי אחרי מות אלכסנדר מוקדון נחלקה מלכותו ונפלגה לארבעה ראשים, כמו שחזה דניאל (י״א) ובעמדו תשבר מלכותו ותחץ לארבע רוחות השמים, ותלמי ירש את מצרים, ושר צבא סוריא ירש את סוריא אשר בה נכללה גם ארץ ישראל אשר נפלה בחלקו, ותלמי יצא למלחמה במלך סוריא, ותהי המלחמה בירושלים אשר בה נסגר מלך סוריא וחילו, ובהיות היהודים תחת מרות מלך סוריא עזרוהו במלחמתו. אך יען אשר המלחמה לא נערכה ביחוד כנגדם, על כן חשבו כי לא נכון להם לחלל את השבת בעזרתם למושלם מלך סוריא. כן חשבו חשבון צדק לפי דעתם, כי אם ינצח תלמי, ונפלו הם תחת חסותו, לא ישא עליהם חטא על אשר עזרו אחרי מלך סוריא, כנדרש מהם בהיותם תחת מרותו, אבל שגו בזה, ועליהם היה לחוש לפן ינקם בם, כאשר כן באמת עשה בהם שפטים, טבח ולא חמל.

אשר כתב „מחברנו" כי במלחמת פימפיום לא נלחמו ישראל בשבת, אין הדבר כן. ס' „היוסיפון" לרומיים איננו נגד עיני, אך נאמנים עלינו סיפרי הרומיים המספרים לפי תומם כפי שהביא דבריהם החכם רנ״ק בספרו מונה״ז שער י״א וז״ל: „וראוי להזכיר עוד המסופר מאת סופרי קורות הזמן ההוא (הם סופרי הרומיים) שכאשר ראה (פומפיוס) כי רק לבד בהגיש אל ההר להלחם לחמו הנצורים ממעל החומה גם בשבת יום קודש ועמדו על נפשם בגבורת ימינם, ובזולת זה נחו לגמרי בימים המקודשים, ולא היו לו לשטן לכל דברי המצור כאשר כ מי החול, נועץ עם לבו שלא לעשות מלחמה באותן ימי הקודש, ואף לכונן בהם מעשי המצור מבחוץ למלאות החפירות עפר, ובכרות עצים, ובבנות מגדלים, ובהציג עליהם כלי מפץ ומשחית באין מפריע" עכ״ל. הנני רואים כי הוראת מתתי' לא היתה רק הוראת שעה כי אם הוראה קימת לדורות. אך גם הם טעו שזהו כמ״ש ולא שבת זה אלא אף שבת אחרת, כי אף שבעשית מצור אין עדין עבשו הסכנה, בכ״ז הלא יוכל לביא מזה לידי סכנה. וע״כ מותר לחלל שבת גם בזה, וזה שדרש שמאי עד רדתה, ואעפ״י שזה נאמר לעת שבני ישראל צרים על עיר אחרת, כי בעתותי מנוחתם בשבת, יתחזק האויב, וסכנה קרובה. התחדשות ההלכה הביא הנסיון מהיכלת לבוא לידי פקו״נ. כמ״ש (עירובין מ״ה) שלא היו חוזרים אל העיר עם כלי מלחמתם, כי הלא אין צורך לחלל השבת בזה, כה חשבו בתחלה עד אשר קרה כי באה ונהיתה סכנה מזה שנהרגו כמה נפשות. ותקנו שישובו עם כלי זיינם לעיר, אחרי אשר המקרים יודיעו בינה לעתים כי מהשתמרות יתרה כזאת בשבת יבאו לידי סכנה. וכן קרה בוראי בהלחמם על עיר ושמו עליה מצור ושבתו בשבת, ויצאה משביתתם קלקלה שהביאתם לסכנה, אז ראו ונוכחו שגם זה הוא פקו״נ ושמאי מצא רמז על זה בתורה עד רדתה אפילו בשבת. העקר, כי

משה מסר כללים איך למצוא הרמזים בתורה, ובכל דור ודור מצאו יותר את הרמזים עפ"י הענינים שנתחדשו, כי התורה היא בלתי תכליתית, והפוך בה דכלא בה, וליכא מידי דלא רמיזא באורייתא.

שער ב.

פרק יב.

הבקורת על הסדר.

עד כה לא נשמר הסדר בדברי, כי לרגל המלאכה אשר לפני, אלצני ההכרח להוציא מספרו לפי דבריו את דעותיו ומחשבותיו על כל התושבע"פ, וההתחכמותו לעקור מעקרן את כל הללמ"ס, ולטפול שקר מגונה ומכוער על חז"ל כי בדו מלבם הלכות שיחסו אותן למ"ס בשוא מתעה. וכי כל הלכה שלא ידעו מוצאה ומי תקן אותה ולאיזה טעם נתנה תלו אותה ג"כ בהללמ"ס. וכי כל הדרשות שדרשו בהכתובים כהעולה על רוחם מחודשות הן ויחסו אותן לקבלה בידם, דברים מגונים אשר לא שמענום גם מפי הקראים טפל הוא על חז"ל, ולבל יתעה אחרי דעותיו הקורא התמים, קבצתין להוכיח ולהראות שאין בהן ממש. ועתה נבוא לבקר אחרי דבריו כסדר.

כתב (צד 2) וז"ל: „אם נאבה להביא ראי' מהתנגדות מכחישי הקבלה בזמן קדום, ולאמר שבהכרח שבתחלת ההתנגדות המכחישים שהם הצדוקים כבר היתה האמונה בקבלה מסיני מתפשטת בין הפרושים, הנה מלבד שהראי' מצד עצמה חלושה. הלא צריכים אנו לשית לב גם לזאת, כי מעולם לא שמענו שבהמריבות והמחלוקות הראשונות שבין הפרושים והצדוקים אשר השיגו תעצומות ועוז בימי שמעון בן שטח, שיאמרו הפרושים לצדוקים אנו נסמכין בפירושנו ובתורתנו על הקבלה. וגם היוסיפון כשמספר מהתנגדות הצדוקים נגד הפרושים אין מלה אחת בלשונו אשר ירמוז בה על היות הפרושים סומכים על הקבלה מסיני, רק אמר שהצדוקים התנגדו לתורת „הזקנים" ומי ערב בדבר שאין הדבר בהיפך שלסבת התנגדות הצדוקים נולדה במשך הזמן האמונה בקבלה קדומה עד למשה מסיני" עכ"ל.

האמונה! כי אינני יורע מה הוא סח? התנגדות הצרוקים היתה על התושבע"פ, ומה היא תורה שבע"פ, דברים שלא נכתבו בספר וקבלום בע"פ, מרבותיהם, והם מרבותיהם עד משה רבינו עד מפי הקב"ה, האם נוכל להעלות מחשבה על דעתנו כי לא אמרו הפרושים על הדברים שבע"פ כי כן קבלנום? והצדוקים אמרו שאינם מאמינים לקבלתם, הלא זה היה עקר התנגדותם! והנה מחברנו בא וטוען מדוע לא אמרו להם הפרושים כן קבלנו, האם לא השחוק היא טענתו זאת? ומלבד זאת האם מצא המחבר ספר שבו כתובים וכוחיהם וטענותיהם, כי יאמר שלא נמצא בטענותיהם שיאמרו כן קבלנו?

ראיתו שגם „היוסיפון" לא יאמר רק שהתנגדו לתורת הזקנים, הלא תורת הזקנים היא היא התושבע"פ, דברים שקבלו בע"פ ולא נמצאו מפורשים בכתוב בלתי אם ברמז עפ"י דרכי הדרשות שקבלו, או הללמ"ס שלא נמצאו להן שום רמז בכתוב כמו נסוך המים וערבה, וכדומה.

נפלא מאד שגם הצדוקים לפי דרכם ידרשו דרשות כמו חז"ל, ורק אינם נשענים על הקבלה, לדוגמא: כי בענן אראה, דורשים בענן הקטרת נגד פשטות הכתוב כפי שיודה כל בעל שכל ישר שפשט הכתוב הוא ששם יתראה בענני כבוד. וכן את הכבש האחד שמזה הוציא שהיחיד מביא את קרבן התמיד שזהו נגד הפשט הפשוט וזה בא להם מפני המפורסם באומה כדבר ידוע ומקובל שיש לדייק בלשון התורה ולדרוש. הם הכחישו באיזה דברים ולא האמינו בקבלת חז"ל, ועפ"י הרוב התנגדו בדברים שאינם מצויים תמיד, וביחיד פרצו גדר בכל תקנת חכמים ובכל אסורי דרבנן. בהרבה דרשות חז"ל לא התנגדו כלל, וכפי הנראה לא התנגדו במצות תפילין, לא כהקראים *). סוף דבר, כי כל דברי המחבר, כמעט שאינם כדאי להשיב עליהם.

יט) כתב עוד שם וז"ל: „ומריבי הקבלה עוד יתעצמו בראותם כי בן תכונות החכמים הקדמונים, לפעמים היו מיחסין דברים לקדמוני הקדמונים, לא מהיות קבלה בידם אמנם מהשערה או לסבה אחרת, כמה דברים הלבותים שמו בפי שמואל הרואה (ברכות ל"א) בפי דוד מלך ישראל (שבת קנ"ג) ומפיבושת בן שאול (ברכות ד') עירא היאירי (עירובין ס"ג)

---

*) ידוע כי חז"ל באדר"נ אמרו שכת הצדוקים וביתוסים נקראים על שם צדוק וביתוס תלמידי אנטיגנוס איש סוכו שאמר אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב ע"מ לקבל פרס אלא תהיו כעבדים המשמשים את הרב שלא ע"מ לקבל פרס, ואמרו באדר"נ פ"ה אמרו אפשר שיעשה פועל כל היום ולא יטול שכרו ערבית כו' עמדו ופירשו מן התורה ונפרצה מהם שתי פרצות צדוקים וביתוסים, צדוקים על שם צדוק וביתוסים על שם ביתוס, והיו משתמשין בכסף ובזהב כל ימיהם שהיתה (כ"ה גירסת הגר"א) דעתם גסה עליהם כו' וכפי הנראה שם כפרו בשכר עוה"ב לגמרי. ורבים התקשו. אחרי אשר כפי הנראה מכמה מקומות בתלמוד החזיקו בהרבה דברים גם מתושבע"פ ורק הלכות מועטות שחלקו עליהן, וכפי שמונה אותן „מחבר שלנו" להלן בפי"ג (צד 112) וכפי הנראה כאן באדר"נ כפרו בשכר יעוה"ב לגמרי גם מ"ש והיו משתמשים בכלי כסף וזהב אין לו באור. וידוע כי כמעט כל המבקרים החדשים הסכימו שהכונה בשם צדוקים היא הכהנים מזרע צדוק הכהן, כי מימות צדוק כל ימי הבית הראשון וכן כל הכה"ג בימי הבית השני עד ימי החשמונאים היו כלם מזרע צדוק כי יהושע בן יהוצדק הכה"ג היה מזרע צדוק כמפורש בדה"י, וגם בבית שני היו כל הכה"ג מזרע יהושע. ואולי היו נקראים ג"כ צדוקים על שם צדוק הכהן הראשון אחרי אשר נטלה הכהונה מאביתר שהיה ממשפחת איתמר, ולא מזרע פינחס שנתנה לו כהונת עולם, והיו נקראים בבית שני על שם צדוק מפני שעליו נבא יחזקאל והכהנים הלוים בני צדוק אשר שמרו משמרת מקדשי, בתעות בני ישראל מעלי המה יקרבו אלי לשרתני (יחזקאל מ"ד) שמדבר על משמרת כהונה גדולה כאשר יתבאר להלן לכן היו נקראים על שם צדוק. אך אחרי מות שמעון הצדיק הרעו השחיתו דרכיהם ומחשבותיהם, כי הכהן יזון ואח"כ אלקימוס התמכרו ליונים ויתיונו במעשיהם ודרכיהם ואז נטלה מהם הכה"ג ונתנו מזרע מתתי' החשמונאי, ואז ב"ד של חשמונאים עשו כמה תקנות וגזירות וביחוד גזרו על בנותיהם וכדומה.

והנה זרע צדוק אשר כבר התמכרו ללכת אחרי תעתועי היונים, והחשמונאים רדפום והחרימו אותם, והמה— הצדוקים אשר היו התקיפים והעשירים, כפרו בכל שכר ועונש וכמ"ש באדר"נ שאמרו על הפרושים שמצערין עצמם בעוה"ז ובעוה"ב אין להם כלום. וידוע שיוסי בן יועזר שהיה תלמידו של אנטיגנוס נהרג ע"י היונים. וכמסופר במד"ר פי תולדות, וא"כ היה אנטיגנוס קרוב לימי השמד, ואז ע"י תלמידי אנטיגנוס שהם צדוק וביתוס שיצאו לתרבות רעה מפני טעותם בדברי אנטיגנוס רבם, אשר ע"כ התמכרו לעשות הרע ולכל תאוות עוה"ז. ואולי אלה אשר עמדו באמונתם והשתמרו לבלתי התגאל במרק פגולי היונים ופרשו עצמם מכל תענוגי עוה"ז של היונים נקראו פרושים, ולא כמש"כ המבקרים החדשים, וביחוד בס' מסה א"י, שהשם פרושים הוא שם גנאי שכנו אותם בו הצדוקים. אך אחרי נצחון החשמונאים על היונים ועל היהודים המתיונים ההעלעניסטים שנשארו רק מעט, ופחדו לאחז בדרכי היונים מיראתם את הפרושים שהיתה ידם על העליונה, התחכמו להמעיט כח הפרושים בזה שחלקו על הקבלה שבידי הפרושים, משנאתם להחשמונאים אשר לקחו מהם שררת הכהונה הגדולה, ועל כן התנגדו לכל התקנות והגזירות שתקנו ושגזרו הפרושים, והתחילו לפרש את התורה כדרשות שונות, אך בכל זאת, בדברים שהיו ידועים לכל העם שמקובלים הם לא יכלו להתנגד. ובכלל היו הצדוקים כת עשירים ובעלי תענוג, ונתרו תמיד למשרות גדולות, וביחוד היו הם אנשי המלחמה, אשר בכחם זה התעו אח"כ מהדרך הישרה, גם את מלכי זרע החשמונאים

ובמעט אין קץ לכל הדברים אשר נתיחסו לקדמונים, וביחוד נמצא כמה חקים ותקנות אשר יחסו לגדולי אנשי שם בזמן קדום, אם נתבונן בהם נראה כי לא יסמכו בזה על קבלתם איש מפי איש, אלא על השערות ולרוב דקות ורחוקות, והסבות אשר הורגלו בזה מונחות לרוב משכחת מקורי הדברים, כי דברים רבים היו נמצאים וחיים בעם, ובמשך הזמן שכחו מקורם והתחלתם, והנה בא האחד וחשב – לפי דרכם למצוא להם רמז וסמוכים בדברי אחד מהקדמונים אשר לפי השערתו נרמז בהם תקנה או חקה כך וכך, ומי שבא אחריו כבר הי' ההשערה לדבר ברור, ובמשך הזמן לדבר מקובל", עכ"ל.

פרק יג.

דברים המצודקים שבפי חז"ל.

נפלא מאד להתבונן באלה אשר אינם מאמינים כלל במציאות נסים יוצאים מגדרי הטבע, כי הם בעצמם, בבואם לסלף דברים מצודקים ולהעזר לשיא בדברי חכמים שמביאים ללא אמת, סומכים על הנס, כי לא יבקרו אחרי דבריהם. הם יטילו מ"ם באמונת חז"ל, ומאמינים כי יאמינו להם ולא יטריחו הקוראים עצמם לפתוח את הגמרא או את הספר זולתו אשר יציינו, לראות אם הדברים נאמרו כפי שנעזרים בם אלה המטילים מומים בקדשי אמונת חכמים! כפי הנראה, לא מצא „מחברנו" כדברים האלה בפי מריבי הקבלה, ואף את עצמו כנה בשם „מריבי הקבלה", ומלבו הוציא דברים אשר אין להם שחר כאלה.

ניתי ספר וניחזי, נפתח את מסכתות התלמוד ונלכה אחר ציוניו: הנה ציין ברכות ל"א אשר שם שמו במה דברים הלכותים בפי שמואל הרואה. אם לוא באמת היינו מוצאים שיחסו כמה דברים הלכותים לשמואל לא היה זה לפלא כלל, כי האמנם לא למד שמואל הלכות? הן גם הקראים אשר יבושו לקרוא בשם התושבע"פ או קבלה יכנו את ההלכות שהם מחזיקים ומדקדקים בהן בשם „סבל דת הירושה" כי התורה הכתובה הן לא תספיק, ומלבד הלכות שאין להן זכר בתורה והם מחזיקים בהן, גם המצות המפורשות בתורה אי אפשר לדעת אותן על משפטן לפרטיהן, וכפי שהעתקנו כבר דברי המחבר הזה בעצמו, ולא יפלא איפוא אם למד שמואל הרואה דברים הלכותים. אך ראיתו מגמרא ברכות שציין מביא לשחוק. שם דרשו סמוכים „שנאמר וישחטו את הפר ויביאו את הנער לעלי, כן נאמר שם אל הנער הזה התפללתי, ואמרו משום וישחטו את הפר הביאו את הנער לעלי אלא א"ל עלי קראו לכהן כו' א"ל למה לכו לאהדורי בתר כהן שחיטה בזר כשרה אייתוהו לקמי' דעלי א"ל מנ"ל הא א"ל מי כתיב ושחט הכהן והקריבו הכהנים כתיב מקבלה ואילך מצות כהונה כו' מורה הלכה בפני רבך את וכל המורה בפני רבו חייב מיתה כו' א"ל שבקו לי דאענשי' ובעינא רחמי' ויהיב לך רבא מיני' א"ל אל הנער הזה התפללתי" עכ"ל הגמרא, קרוב מאד כי היה בידם בקבלה כל הספור הזה, והם הראו שהוא מרומז בכתוב, כי לפי דבריהם, כל הפסוקים מסודרים בסדר נכון מאד, וגם אם לא קבלו הספור בפירוש, הוא עכ"פ באור נכון להכתובים המרמזים עליו. ובאמת הרבה ספורים שלמים רמוזים בכתובים, כי כל כתבי הקדש אינם ח"ו רק ספרי הסטוריא, כי אם מכילים ענינים רבים נכבדים לרגלי הספור. ואם אמרו (סוכה כ"א) משיחתו של ר"ג למדנו שני דברים כו' ללמדך ששיחת חולין

של ת"ח צריכים למוד, על אחת כמה וכמה כה"ק שמהספור הפשוט שבהם נוכל ללמוד דברים הרבה.

אבל עצם ההלכה הזאת ששחיטה כשרה בזר שיחסו לשמואל הלא מוכח מהכתוב: הן לא אמרו ששמואל דרש או למד כן, וממנו אנו יודעים את ההלכה הזאת, הם דרשו ופירשו המשך הכתובים. הכהנים לא היו נותנים לזר לעשות שום עבודה כזו שכשרה בזר, וכמ"ש (יומא ס"ו): „הכל כשרין להוליכו אלא שעשו הכהנים קבע ולא הניחו את ישראל להוליכו", ולזאת יוכל היות, שחשבו העולם שאסור לזר לשחוט. ונראה שכל דבר שכשר בזר נאמר „בלשון יחיד", הכונה שכשר בבעלים, כמו שנאמר ושחט את בן הבקר וגו' והקריבו בני אהרן וגו' כי דבר הכשר רק בכהן נאמר בלשון רבים שיעשו הכהנים, אבל בהשחיטה נאמר ושחט, זה המביא את הפר, וממילא אנו יודעים שכשרה בכל זר. כן נאמר ונתנו בני אהרן אש על המזבח, שנתינת האש כשר רק בכהן, וכן וערכו עצים, וערכו בני אהרן הכהנים את הנתחים, אך אמר והפשיט וגו' ונתח אותה וגו' לשון יחיד מפני שאלו המעשים כשרים בזר. אם כן איפוא גם מבלי שמואל היינו יודעים ששחיטה כשרה בזר, וחז"ל באו לפריש המשך הכתובים המדויקים מאד לפי ההסבר ההלכותי הזה. אך במ"ש כי הרבה הלכות יחסו לשמואל הוא רק אחיזת עינים!...

חז"ל אמרו (קידושין ע') כל הפוסל במומו פוסל, „והמחבר" בא לפסול את חז"ל לאמר שדברו בהפלגה וגוזמא במומו הוא שמדבר בהפלגה וגוזמא, באמרו שיחסי הלכות לדוד וציין שבת נ"ג. הנה שם אמרו כל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו שנאמר ואת ערבתם תקח. הנה זה אמר ישי לדוד כאשר שלחו אל המחנה לראות שלום אחיו, דרשו ערבתם דברים המעורבים בינו לבינה, הלא יחסו זאת לישי אבי דוד, אף אין כאן שום הלכה חדשה רק עצה טובה, כי עקר דין גט כריתות הלא מפורש בתורה, ואין כאן אלא מנהג טוב שלא תשאר האשה עגונה במות בעלה במלחמה מבלי עדות ברורה על מיתתו. וחז"ל הבינו שאם ישי יעץ כן לבניו, בודאי הנהיג כן דוד בנו בכל מלחמותיו.

אם כונת „מחבר דנן" במה שאמרו כי דוד דן את אורי' כמורד במלכות למיתה, הלא גם הלכה זאת איננה חדשה, כי הלא כבר אמרו בני גד ובני ראובן ליהושע כל אשר ימרה את פיך יומת. וכן אמרו במשיחת שאול מי האומר שאול ימלוך עלינו תנו האנשים ונמיתם. כן מה שאמר כי יחסו הלכות למפיבושת וציין ברכות ד', שקר הדבר מעקרו, כי שם לא הזכירו שום הלכה. וכן אמרו שם ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבושת רבי ואומר לו מפיבושת רבי יפה דנתי יפה חייבתי יפה זכיתי יפה טהרתי יפה טמאתי, ובודאי היו הרבה חלוקי דינים בכל דבר כי הלא התורה אמרה כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין וקמת ועלית, הא למדת, כי ספיקות בדינים עלולות היו לנפול בין דורשי תורה, וכן אמר יתרו משפטיך ליעקב, ושאלות והוראות היו דרושות בכל דבר מעולם. כן אשר אמר על עירא היאירי וציין עירובין ס"ג הוא ג"כ שקר. שם אמרו רק שכל זמן שעירא היאירי (רבו של דוד) קיים היה לומר עם החכמים על גבי כרים וכסתות וכשמת היה לומר ע"ג קרקע, ולא מצינו שם שדרשו זה מהכתוב, רק שכן היה קבלה בידם.

אלו נמצא באמת כדברי „המחבר", שהיו מיחסים לקרמונים איזה הלכות, גם

אז לא היה זה מופת מוכיח לדבריו שהיה דרכם של חז"ל להפליג. כי הלא בלי ספק היו הרבה הלכות מקובלות ממשה, ובכן היה אך למותר לבקר בזה את דבריו, ורק ראינו צורך להראות עד כמה דרכו לבקש תואנות שונות על חז"ל עד שלא יבוש וציין מאמרי רז"ל בעדות לתואנה שהוא מבקש עליהם בדברים שלא יזכרו ולא יפקדו במאמריהם.

כן, אלו הביא ראיות על הלכות שהן רחוקות מפשטות הכתובים, שמיחסים אותן לקדמונים, היה מקום לפי דרכו, לחשוד את חז"ל שאמרו כן, כדי לחזק דבריהם, אבל הלכות שנוכל גם אנחנו להבין אמתתם כמו שחיטה כשרה בזר, מרוע יתלו אותן בהקדמונים, אם לא באמת כן קבלו, שכן היה המעשה?

והיש צורך להשיב על דבריו „שכל תקנה וגזרה שהיו נמצאים חיים וקיימים באומה ולא ידעו מקורם ששכחו במשך הזמן, ובא אחד וחשב למצוא הרמז בדברי אחד מהקדמונים אשר לפי השערתו נרמז בהם תקנה כך וכך כו' ובמשך הזמן נהי' לדבר מקובל" הבהשערות ריקות של תהו יאמר לבטל דברי חז"ל הנאמנים? ולא תהא ודאיות שלהם כספיקות של המחבר הלזה?

על דבריו „שתלו לפעמים ברמז דק ורחוק" הלא כבר הוכחנו שקבלו את כל הרמזים הנרמזים בכתיב.

כונתו שתלו איזה תקנות בשלמה המלך ודרשו ממש"כ אזן וחקר ותקן, הנה לא אמרו שום רמז בפרטי התקנות שתקן נט"י ושניות, כי זאת היתה קבלה בידם, והם מצאו רק רמז כללי שתקן תקנות.

הננו רואים שגם דברים שאינם צריכים שום ראיה והם מוכרחים עפ"י שכל, בכ"ז חפשו ומצאו להם רמז בכתוב, כגון מ"ש (ר"ה כ"ה): „מעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה ולא פגימתה של הקשת, וכן פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה, שכל אלו דברים טבעיים, ובכ"ז בקשו ומצאו רמזים בכתוב לפי הכלל דליכא מידי דלא רמיזא באורייתא. מלבד זאת, מה היה צורך להם כלל לתלות ח"ו בשקר בשלמה, הלא בשובם מגלות בבל כרתו אמנה וברית לשמוע לכל מה שתקנו אנכה"ג. הרבה תקנות תקן עזרא, וגם אח"כ תקנו וגזרו ב"ד של חשמונאים, והאומה כלה קבלה אותן באהבה, ואם הצדוקים לא חששו לגזירותיהם ותקנותיהם, הלא גם כשאמרו ששלמה תקן עירובין ונט"י לא שמעו ג"כ, שהרי אין הצדוקים מודים בעירוב, וכן לא קבלו תקנת נט"י, ומה איפוא המריצם להפליג שתקנות אלו תקן המלך שלמה עה"ש, אם לא שכן קבלו באמת, ולהקבלה שבידם מצאו רק רמז דק ששלמה עשה תקנות.

כ) ועתה נתבונן בדבריו שכתב עוד (צד 3) וז"ל: „אם אמנם שבמקום הראוי (להלן פ"ו ופ"י) יתבררו (?) הדברים תכלית הבירור (כבר הערנו שבכ"מ שיכתוב לשון ברור הוא ההפך, ועל דבריו להלן נדבר אם עכנו ה' לבוא עד שם) אך ראוי לתת לב פה על דוגמא אחת, הן לשלמה המלך יחסו גזירות ותקנות, ואם נשאל מאין היה להם כן אין התשובה שכן קבלו איש מפי איש, אלא שיצא להם כן ממובן הכתובים – לפי דרכי דרשתם – שנאמר אזן וחקר ותקן משלים הרבה (עירובין כ"א) (הבטוי „לפי דרכי דרשתם" הוא עוקץ ודוקר, באומר הלא ידוע ומפורסם שדרכי דרשתם הם נלוזים ועקומים והז"ל כבר אמרו כי לא דבר ריק הוא ואם ריק הוא מכם, מפני שאינכם מבינים או אינכם רוצים להבין, כי עפ"י רוב דרשותיהם מיוסדות בעומק חקי הלשון והל"ב מדות שהאגדה נדרשת בהן. המבקר) דרשו מלת ותקן על התקנות, ויצא להם מזה ששלמה תקן תקנות אשר מקורם והתחלתם נעלם מהם, ויש דברים אשר מי שתקן

איתם עצמם תלה תקנית באילן גדול ויחסה לאחד מן הקדמונים, וברוב הימים התחזקה האמונה והאמינו שהדבר ההוא באמת לאותו קדמון, ובאופן הזה אין לנו לתת תפלה בהמתקן כי לרוב לא חשב ולא עלה על לבו להטעות את הדורות הבאים אבל הם הטעו א"ע", עכ"ל. במה דסיים נפתח, שבור את החבית ושמור את יינה! המתקן תלה תקנותיו בקדמון בשקר, ואעפי"כ לא רצה ולא חשב להטעות, כלומר השתדל להטעות גם הטעה, גם לא רצה להטעות, האם אין זה שני הפכים בנושא אחד, אם לא שנבין דבריו באופן הזה, כי המתקן לא חשב להטעות, כאומר הלא ידעתם כי שקרן אנכי ולמה זה נתעיתם בשוא להאמין בדברי? ואשר יפלא יותר, היתכן שיתקן איש תקנה חדשה ויאמר כי ישנה היא. הלא יקיפוהו מסביב בשאלתם לאמר אם ישנה היא כדבריך מדוע לא שמענו ממנה גם תמול גם היום בלתי מפיך לבד? אם לא שנאמר, כי אנכה"ג בעת שתקנו כמה תקנות וגזרו כמה גזירות, הם אמרו על איזה מהן כי קדומות הנה, ועליהם לא יכלה לנפול השאלה מדוע לא שמענו מהן מלפנים, כי הלא מרוב ההמון נשכחה אז התורה לגמרי. אבל מלבד שחוצפא יתירה היא לאמר עליהם שתלו תקנותיהם בשקר בהקדמונים, הן גם לא היו זקוקים לדבר כזה, הן המחבר בעצמו הלא יאמר שכל דבריהם היו בעיני העם כדבר מלך שלטון, ולמה זה ומה יצריצם לייחס תקנותיהם לקדמונים ללא צורך כלל? ולשוא שקד „המחבר" להוכיח כי רק מטעם הדרש שדרשו במלות אזן וחקר ותקן יחסו עירובין ונט"י לשלמה, כי בהפך, כפי שכתבנו למעלה, קבלה היתה בידם ששלמה תקן עירובין ונט"י, ועל כן בקשו ומצאו גם רמז במקרא להקבלה הזאת, ואלו היתה כדבריו שרק מטעם הדרש יחסו לו כן, במה ואיך יכלו להוציא בכח הדרש עירובין ונט"י דוקא, ולא תקנה אחרת?.

כן מה שאמרו שם אר"י אמר שמואל בשעה שתקן שלמה עירובין ונט"י יצתה ב"ק ואמרה בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני, האם גם המאמר הזה יצא להם מדרכי הדרישות שלהם? אבל האמת היא, שידעו היטב נכון כי עוד מקדמוני קדמונים נתקנו תקנות לגדר וסיג, וקבלו שתקנות עירובין ונט"י תקן שלמה וכן קבלו שיצתה ב"ק כי יפה עשה, ואין התקנות האלה בגדר בל תוסיף.

רוב הגדרים והסיגים נעשו בשובם מבבל ע"י אנכה"ג, מפני שנשתכחה תורה לגמרי מרוב ההמון, עד שנשאו נשים נכריות בידוע, וכל העם קבלו תקנותיהם וגזירותיהם בשמחה וברצון, ולוא הואילו לתקן מלבם עירובין ונט"י לא היו צריכים כלל להקדים אותן וליחסן לשלמה, אבל באמת חז"ל קבלו ששלמה כבר תקן איתם, והם בקשו ומצאו רק רמז כללי במקרא כי שלמה תקן תקנות.

אכן בעקר תפיסתו בדברי חז"ל ראוי להתבונן עד כמה התחכם המחבר דנן לשבש את הדעת באמרו שחז"ל הוציאו ששלמה תקן ממלת „ותקן" שבקהלת בהפך האמת שפירשו את המלה ותקן שהיא מוסבת על המשלים, שתקן משלים הרבה, כי שם אמרו מאי דכתיב ויותר וגו' עוד למד דעת את העם ואזן וחקר תקן משלים הרבה למד דעת את העם דאגמרי' בסימני טעמים ואסברי' במאי דדמי לי' ואזן וחקר תקן משלים הרבה, אמר ר"א בתחלה היתה התורה דומה לכפיפה שאין לה אזנים עד שבא שלמה ועשה לה אזנים, וכן ביבמות (כ"א) אמרו רמז לשניות כו' רב יהודה אמר מהכא ואזן וחקר תקן משלים הרבה ואמר עולא אר"א קודם שבא כו' עד שבא שלמה ועשה לה אזנים. הננו רואים שהמלה תקן הבינו שהיא מוסבת על משלים הרבה, והתקנות מצאו במלת „ואזן", מלשון אזן שעשה לה אזנים,

וכפירש"י וז"ל „אזנים לקופה לאחוז בהן הקופה ומשתמרת שלא תפול הכי נמי ע"י שניות מתרחקין מן העריות", עכ"ל, והדרש הוא איפוא מהמלה „ואזן" ולא מהמלה „תקן".

אך הוא כתב עוד, שם וז"ל: „דבר זה נראה ברור (?) (וכזור הערתנו על לשון ברור הרגיל על לשונו) בס' קהלת שנתלה בשלמה המלך, אבל לפי לשונו ודעותיו גם לפי דרכי המחקר אשר בו, יבין כל משכיל על דבר, כי לא שלמה היה מחברו, רק המחבר האמתי שם דבריו בפי שלמה, מפני שזה המלך החכם היה כשר מצד חכמתו תכונתו וקורותיו להיות הגבר אשר יבחר המחבר לשום חקירותיו בפיו, וכמו שמחבר אחר בחר לו את איוב וחביריו נושאים את חקירותיו על שפתם, אבל מעולם לא עלה על לב המחבר האמתי להטעותנו, והאחרונים אשר לקחו הדברים ככתבם. המה הטעו א"ע" עכ"ל, ושם בהערה כתב וז"ל: „ראה מש"כ רנ"ק במנוה"ז שער י"א שצמצם זמנו של ס' קהלת בסוף ימי מלכי פרס, וראה בהמבואות לכה"ק, ובמ"ע החדשי מה' „גרעץ" מאחרו עד מלכות הורדוס, אבל כולם כאחד עונים שאינו לשלמה" עכ"ל.

הנה לא בוש להעזר בדברי „גרעץ, אף כי הוא בעצמו החליט אשר חתימת כה"ק היו בסוף ימי אנכה"ג כמש"כ בפי' צד (35), ולדעתו שם נספח ס' קהלת אל תוך כה"ק קודם שנתקבלו לכה"ק ס' דניאל עזרא ונחמי' ודה"י, ובכן הלא נתקבל ס' קהלת קרוב למאתים שנה לפני מלוכת הורדוס, ואנחנו לא מפי גרעץ אנו חיים, הן הוא מאחר גם כתיבת התורה עד לימי גלות בבל.

כן גם רנ"ק ובעלי המבואות אינם בני סמכא, אווטאריטעטים יותר מחז"ל, וכל ראיותיהם של הרנ"ק וכמוהו אינן אלא השערות, וידברו רק חזון לבם המתאוה להחליט אשר לא כדברי חז"ל.

מהלשון אין שום ראי', כפי שמודים גם בעלי המבואות שלשון ס' ירמי' איננו מתאים עם לשון מגלת איכה אף שהכל מודים שהיא מאת ירמי'.

ס' איוב מוכח מתוכו בעצמו שאחר כתבו, ולא הטעה אותנו לאמר שאיוב בעצמו כתבו, והאחר כותב את וכוחיהם כאיש ששמע או מצא כתוב. אין נ"מ כלל אם הספור בעצמו הוא אמת, מעשה שהיה, או משל, רק זאת ידעני, כי היה צדיק מפורסם נכבד שהיה שמו איוב כפי שהזכירהו יחזקאל עם נח ודניאל כמש"כ (יחזקאל י"ד) והיו שלשה האנשים האלה בתוכם נח דניאל ואיוב המה בצדקתם ינצלו את נפשם, כן מוכח מתוך ס' הקהלת שאיש אחר כתבו, כפי שמוכח בהקדמת הס' וסיומו שמדבר עליו בלשון נסתר ולא כמדבר בעדו. כי המחבר מצא חקירותיו וחברם יחד על ספר, כמו שמצינו איזה פעמים בתוך הס' כמדבר בעדו, אני קהלת הייתי מלך בירושלים ועוד כדומה, והמחבר קבץ כל דבריו שמצא וכתב ההקדמה, וכן הסיום, וכתב בסוף ויותר שהיה קהלת חכם, כי עד כה העתיק לשון קהלת בעצמו. ג"ז מוכח שהשם קהלת איננו שם עצם כמש"כ אמר הקהלת, ועל שם עצם פרטי איננו בא הה"א כמו שלא יאמר האברהם או היצחק, כידוע, ואם הכותב מצא לנכון לתלות חקירותיו בהמלך החכם הידוע, הלא יותר טוב היה לקרוא לו בשמו האמתי שלמה ולא לכנותו בשם קהלת, ולא כן אם הכותב מצא כתבים אשר בהם יכנה שלמה עצמו בשם קהלת, לא יכול הוא לשנית, ואהרי אשר שם קהלת הוא כנוי על שהקהיל קהלות ודרש לפניהם דברי חכמה, יתכן לקרותו בה"א הידיעה „הקהלת".

עוד זאת יש לדעת כי תוכן הענין מכריח לשנות הלשון, וכן מצינו בהרבה מחברים ששנו לשונם מספר לספר לפי תוכן הענין השונה מספר זה לספר האחר. ס׳ איוב לשונו ג״כ משונה מלשון כל כה״ק מפני תוכן ענינו המשונה. ולהאריך בזה אך למותר, כי אין זאת מטרת דברינו, ורק בדרך אגב העירונו בזה כי החפץ להתנגד לדעת חז״ל יתעם מני הדרך הישרה.

כתב עוד שם וז״ל: „אמנם אין להכחיש כי לפעמים עשו כן ברצון ובכונה לתלות דברים בקדמונים מדעתם כי קדשו דבריהם ונשמעים ביותר בעם, והדבר נראה ברור (?זכור הערתנו על מלת ברור) בנבואות הנכללות בס׳ ישעי׳. מי זה החוקר לתכלית אשר לא יודה כי אלה הנבואות המדברים ממצב האומה ומתקותם בבבל, חברו להם יחדיו, וגם נתנבאו במשך ימי גלותם בארץ בבל, וג״ז ברור (?) שנתיחסו אלה הנבואות לישעי׳ כבר בזמן קדום, והלא בן סירא (פמ״ח) יחסו לו, ואולי עשו כן בזמן הראשון עת יצאו לאור, ואם נשאל מה היתה הסבה בעצם וראשונה שהיו מיחסים אלה הנבואות לנביא שבזמן קדום? ע״ז יבינונו דברי יוסיפון בקדמוניות (ח״ב פ״א) אשר מספר שהיהודים היו מראים לכורש את ספר הנבואות אשר בו נבא לפני שתי מאות שנה, שכורש יהי׳ מלך על עמים רבים ואותו בחר ה׳ להשיב שבות יהודה, ולבנות את בית המקדש, ועצמו הדברים האלה על כורש ועשו פרי (עזרא א׳) והנה נראה מזה, כי מלבד היעידה שהיתה הנביאות האלה לעומת ישראל להזק לבם ולאמץ תקותם, היתה להם עוד יעידה אחרת להראות לכורש כי הוא הנבחר מאת ה׳ למלאות את חפצו הקדוש. ומפני זה אין הנביא מדבר אף מלה מהעמדת ממלכה חדשה, ואלו היה ישעי׳ כותב אלה הנבואות ודאי שלא היתה לו סבה מכרחת להזהר מלדבר על אודות חדוש הממלכה, ותהי להפך, שבנבואות ישעי׳ היתה הנקודה הזאת מקיום ממלכת בית דוד העקרית, וע״כ נודע לנו מזה לאיזה סבה שנתיחסו בימים ההם הנבואות האלה לישעי׳, ואחרי שנתלו פעם אחת בישעי׳ שוב נשאר הדבר באמונת העם ונמסר בן מדור אל דור, אבל עכ״פ אנו רואים שתלו בכוונה וברצון דברים לקדמונים מפני איזה סבה״, עכ״ל.

פרק יד.

סתירת דברי המבקרים והמחבר בראשם העושקים ס׳ ישעי׳ מסי׳ מ׳ מהנביא ישעי׳.

לא זה המקום, ולא זאת המטרה להתוכח עם המבקרים שהחליטו כי חלק הנחמות בישעי׳ מסי׳ מ׳ והלאה הוא לאיזה נביא אחרון שהיה בימי גלות בבל אשר קראו לו בשם ישעי׳ השני.

החכם שד״ל בהקדמתו לפי׳ ישעי׳ כבר שם לאל, ולהבל ותהו את כל טענותיהם והוכחותיהם, והוכיח בדברים מצודקים מטעם הבינה הישרה ובהוכחות נאמנות, שהספר ישעיהו הוא כלו לישעיהו בן אמוץ. ורק לרגל המלאכה אשר לפנינו לענות בדברי תורה על דברי המחבר, מחויבים אנחנו להעיר לבבות ולהראית, עד כמה תאות ההתנגדות לדעת חז״ל תעור את עיניו.

במבוא ספרנו כבר הוכחנו, כי „מחברנו זה״, כרבים מהמבקרים החפשים, ידברו מהנביאים כלם, בדברים נכרים ובולטים שיחשבו אותם רק כחכמי מדינה, יודעי בינה לעתים ורואים את הנולד לפי יושר שכלם האנושי לבד, ועפ״י רוב רק

חזון לבם ומשאת נפשם ידברו, לא כי פי ה׳ ידבר בם ומלתו על לשונם, ורק החכמה, האמת והנכחה, איש לפי מעלות רוחו ותכונת נפשו, תשימנה הנבואות בפיהם בשם ה׳.

אלו היתה כזאת האמת, חלילה, כי עתה צדקו דברי „המחבר דנן" ומשפטי פיו, כי איך יתבן אשר ישעיהו חוטר מגזע ישי, אשר כל ישעו וחפצו, הגות רוחו ונפשו היו נתונים לכסא דוד וממלכתו, לא יזכיר ברוב הנחמות אשר הרבה על ציון ועל מקראיה, גם הגה אחד, גם לא מלה אחת ממלכות בית דוד ותקומת סוכתו הנפלת? ואולם כל החושב כן, הוא כופר בעקר מעקרי הדת, אשר השם ית׳ מנבא לנביאיו ומראה להם את העתידות. ואם כן איפוא איך יכול היה ישעי׳ הנביא להתנבא על שיבת המלוכה לבית דוד מבלעדי דבר ה׳ בפיו בזה, דבר אשר לא נהיה בכל ימי הבית השני? ערך שתי מאות שנה היו משועבדים תחת יד מלכות פרס ומלכי יון, וגם אחרי צאתם מתחת עול היונים, לא שבה המלוכה לבית דוד, כי הכהנים החשמונאים נטלו להם את עטרת המלוכה אשר לא כדת כפי שכתב הרמב"ן בפירושו לפ׳ ויחי, שזה היה ענשם של בית חשמונאי אשר כלה זרעם מפני שעברו על צואת הזקן יעקב אבינו שנתן המלוכה ליהודה (עיי"ש באורך) ואחריהם נסבה המלוכה להורדוס האדומי ולזרעו, היתנבא נביא ה׳, חלילה, לשקר? בקצרה הוכחת המחבר הזאת תענה בו על אי אמונתו בנבואה מאת ה׳, ודי בזיון!

אך מלבד זאת, הנה עקר ההוכחה, לפי דבריו, הוא נגד הדעת הישרה. אם אך להונות את כורש הראו לו כי כן התנבא עליו נביא ה׳ עוד לפני מאתים שנה, הן כורש עובד אלילים, ואיך לא יראו ולא פחדו פן לא ישמע להם כורש, ואז הלא יתנו את נביאנו לשקרנים, ותחת להועיל עוד ירעו לעצמם בזה? לא כן, אם, כאשר יאמינו כל שלמי אמוני ישראל, באמת התנבא עליו עוד לפני מאתים שנה, בטוחים היו כי דבר ה׳ לא ישוב ריקם, ובוא יבוא, לא כן, אם רק נואם נאומים, ורק על ניבו יכנה נביא, והוא רק חזון לבו ידבר, מי יאמין כי דבריו יעשו פרי, ואולי עוד ירע תחת להיטיב?.

אם בעיני „המבקר" יפלא איך יכנה הנביא לאיש בשמו זמן רב לפני הולדו, בעינינו לא יפלא, כי הלא כן כבר נבא הנביא הבא מיהודה (מלכים א׳, י"ג) הנה בן נולד לבית דוד יאשיהו שמו, והיה זה ג"כ יותר ממאתים שנה לפני לדת המלך יאשי׳! לפי טעם המחבר, על אשר כותב הנבואות לא זכר משיבת המלוכה לישראל מפחדו פן יבוא חמת כורש על זה, הלא יפלא מדוע לא פחד לכתב והיו מלכים אומניך ושרותיהם מניקותיך אפים ארץ ישתחוו לך וגו׳ ועוד כמה נבואות נפלאות כאלה!

אמנם אם ישאל השואל, האמנם באו כל הדברים הטובים אשר דברו כל הנביאים על ישראל, וביחוד כל הנבואות אשר בחלק ישעי׳ זה האחרון. אם דבר ה׳ בפיהם רק אמת מדוע לא נתקיימו? אבל כבר כתבנו בספרנו „דרך אמונה" פ"ז אות ז׳ בההערה שם אות ו׳ וז׳ כי באמת כל דברי הנביא יתקיימו בהכרח, ואם לו היו ישראל ראוים היו מתקיימים כלם מיד, ואם אינם ראוים יתקיימו עכ"פ במקצת ובהכרח עתידים הם להתקיים לעתיד, וכמש"כ הרמב"ן פ׳ בחקותי וז"ל: „ודע כי לא השיגו ישראל מעולם לברכות האלה בשלמותן לא הרבים ולא היחידים מהם לא עלתה זכותם לכך כמ"ש כו׳ וע"כ תמצא לרבותינו שיזכירו בפסוקים האלה

לע"ל כו', כי לא נתקיים אבל יתקיים עמנו בזמן השלמות" עכ"ל, וכן הוא בכל הנבואות, ישעי' התנבא על חזקי' אבל לא נתקיים בשלימות כי אם במקצת, וזהו כמ"ש חז"ל (סנהדרין צ"ד) בקש הקב"ה לעשות חזקי' משיח וסנחרב גוג ומגוג רק מפני שלא אמר שירה, א"כ היו ראויים כל היעודים הטובים והישועות שהתנבא ישעי' על חזקי' להתקיים בשלמות בו ואך מפני עונות לא נתקיימו אז רק במקצת ועתידים להתקיים במלך המשיח הנצר אשר יפרה משרשיו, וכן היו ראויים להתקיים כל היעודים הטובים שהתנבא ישעי' על שיבתם מבבל כמ"ש (ברכות ד') ראוי היה שיעשה להם נס בביאה שני' כביאה ראשונה אלא שגרם החטא ששכחו את התורה ונשאו נשים נכריות, אבל עכ"פ התקיימו במקצת, ויתקיימו כולם לעתיד.

והנה אם היה רצונם להראות לכורש, הלא היה יותר ישר וטוב לפניהם לתלות בירמי' שהי' כבר מת אז, ונבואתו למלאות שבעים שנה ג"כ נתקיימה, והוא כבר התנבא מזרה ישראל הוא יקבצנו ועוד נבואות כאלה על שיבת ציון, וביחוד הרבה לנבא ביחוד על מפלת בבל, והגביל זמן שיבתם לקץ שבעים שנה, והנביא הזה כבר איתמחי כי כל נבואותיו נתקיימו, על כבוש נבוכדנצר את ירושלים, ועל הגלות, וכן מה שהתנבא על יוחנן בן קרח וכל היורדים למצרים כי יפלו ביד נבוכדנצר, ואשר נבא על אחאב בן קולי' וצדקי' בן מעשי', ועוד כמה נבואות אשר נתקיימו בשלימות, ואך למותר היה להם לבדות נביא לתלותו בישעי' ומכש"כ לחזק את לבם ללא שום צורך.

עקר הדבר שהיה נצרך להראות לכורש, הנה כפי המסופר, כבר נדר כורש בעת שצר על בבל, כי אם יתן ה' בידו את מלובת בבל יבנה את בית ה' בירושלים, וכפי המסופר הראו לו את פתרון הכתב שעל כותל בלשאצר אשר פתר דניאל והאמין כי יד ה' עשתה זאת. הס' יוסיפון איננו נגד עיני, ואולי גם שם נאמר מעט באופן אחר, וביותר, כבר אמרנו בספרנו „דרך אמונה" כי סופרי הרומיים זייפו הרבה בכמה מקומות בספרו, כי הוא כתב רק לרומיים בלשון יונית ולא העתק לעברית לא בימיו ולא גם הרבה שנים אחריו. וזה היוסיפון העברי הנמצא בתוכנו, נכתב בזמן מאוחר הרבה מסופר בלתי נודע וגם הוא מלא זיופים, ואין פה המקום לדבר מזה.

היוצא מדברינו שבכל הוכחותיו, שלפעמים תלו ברצון לאיזה קדמון תעלינה בתהו, וחלילה להם לשקר לאמר דברים לא בשם אומרם, וגם ראיותיו מהיוסיפון לא רק שהן לא לעזר לו כי גם הן כנגדו, כפי שהוכחנו.

כא) כתב עוד שם וז"ל: „והנה אם נביט על המראות האלה (ר"ל על יחוסם דברי הנביאים לאנשים לא להם) איך אפשר שלא יתעוררו ספיקות גם בבחי' התושבע"פ, כי נוכל לחשוב כמו כן שכל עקרו אינה נוסדה על קבלה באמת, אלא גם היא אינה אלא מיוחסת לקבלה מסיני מאחת הסיבות אשר זכרנו, ועתה מבורר (זכור קורא יקר לשון ברור או מבורר ואל תשכח הערתנו) לפנינו כי אין לנו תועלת בהודעת בעלי התלמוד להוכיח ממנה אמיתת הקבלה, בעת שהודעת עצמן אינן מבוררות וסותרות אחת את אחת, וגם ההודעה עצמה אשר תהי' לנו לעדה, היא צריכה ראי' אם באמת יסודה בקבלה" עכ"ל.

לא נדבר ממה שהמחבר הזה מדבר על חז"ל כעל אנשים בערכו, ונעיר רק על עצם משפטו המעקל שהוציא על חז"ל בהחלט, מבלי כל ראיות צודקות והוכחות מספיקות. הן עכ"פ אין דברי בעלי המבוא כלם גם אם החוקר ר"נ קראכמעל עמם בכף אחת מכריעים בהחלט את דברי חז"ל, ומה גם הוכחותיו

מלבד שאינן מבריעות, אבל הן גם כנגדו כפי שהוכחנו למעלה, ולהפך דברי חז"ל מלבד שאינם סותרים זה את זה כהחלטת „המחבר" עוד הם מתאימים וצודקים יחדו לדעה אחת שכל דבריהם הם עפ"י קבלה אמתית.

את הוכחתו ממה שיחסו גם ספרי הנביאים למחברים קדמונים, לסבה הנראה להם, כבר הרסנו אותה, והוכחנו שחלילה להם ליחס איזה ספר לאיש אשר לא חברו. כל דברי בעלי המבוא לספרי הקדש הם השערות פורחות באויר, והעקר כי לא האמינו בידיעת הנביאים את העתידות לעתים רחוקות, ובהעקר מאמונתם העקר הזה, הלא הוכרחו לישב את נבואותיהם באופן שתהינה מסכימות ללא אמונה, בהשערות וסברות מבטנם. כאשר באמת אין דעותיהם של בעלי המבוא שות, זה ישער ויחליט כה וזה בהפך, ואין איפוא כל משקל בדברי רוח שלהם להכריע שלא בקבלת חז"ל.

והנה „המחבר" רוצה להוכיח עוד (שם צד 4) שגם בעלי התלמיד האחרונים היה כן דרכם לתלות דבריהם באיזה הלכה באילן גדול אחד מן הראשונים אף שהגדול ההוא לא אמר מעולם ההלכה ההיא, ותלוה בו רק למען אשר יקובלו דבריהם, וראיתו היא מגמ' (עירובין נ"א): „שא"ל רבה לרב יוסף סמוך עלי דתניא ר' יוסי אומר אם היו שנים א' מכיר וא' אינו מכיר זה שאינו מכיר מוסר שביתתו למכיר וזה שמכיר אומר תהא שביתתנו במקום פלוני, ולא היא לא תנא לי' כר"י אלא כי היכי דליקבל מיני' משום דר"י נימוקו עמו" עב"ל הגמ'. הנה כי כן, תלה רבה בר"י ללא אמת רק כי היכי דליקבל מיני'.

לכאורא נראה שזהו איזה הוספה בגמ', אחרי אשר בתוספתא שלנו נמצא בפי' ר"י אומר אם היה האחד מכיר כו' וכבר העיר הגרי"ב בהגהותיו. אבל נוכל לומר בהפך שאיזה סופר טועה הגיה כן בתוספתא עפ"י דברי הגמ' ושכח מה שסיימו „ולא היא" כו'.

ואולם הלא יש להתבונן לאיזה צורך כתבו מסדרי הש"ס את המסקנתא ולא היא, שבלי ספק כונו להורות לנו איזה הלכה, היינו, שאם חכם אחד קבל הלכה מרבותיו, או כי נראה לו ברור בלי שום ספק שכן הוא ההלכה וירא פן לא יאבה חבירו לקבל ממנו, שמותר לו לתלות באילן גדול שאז יקבל ממנו. כי הנה רב יוסף היה חבירו של רבה וכפי הנראה עוד גדול ממנו בשנים, כפי שכן מוכח בהגמרא, ורבה ידע ברור שכן היא ההלכה, ולכן תלה אותה ברבי יוסי. ואין זה שקר ח"ו, שהרי ברור לו שכן הוא ההלכה, ועל כן ברור לו שגם הגדול שמשמו הוא אומר סובר כן, מפני שידע שכל חכמי הדור הקדום הורו והסכימו שכן היא ההלכה, וכגון זה מותר לשנות, וכמ"ש (גיטין כ) דרשה משמי' דרבי ולא קלסוה משמי' דרבים וקלסוה, כי כאשר דרש משמי' דרבי שהיא רק דעת יחיד ורבים חולקים עליו לא התקבל על לבם ולא קלסוה, אך כאשר דרש בפעם אחרת משמי' דרבים קלסוה. וכן מצינו (בפסחים כ"ז) אפה בו את הפת רבי אומר הפת מותרת וחכ"א הפת אסורה והתניא איפכא כו' ואבע"א בעלמא סבר שמואל הלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו ובהא אפי' מחביריו וסבר אתני' איפכא כי היכא דניקום רבנן לאסורא עכ"ל הגמרא. וזהו ג"כ מפני ששמואל נתברר לו מרבותיו, כי אף שבימי דבי חלקו עליו חביריו בב"ז הלכה כרבי שחכמי הדור הקדום הסכימה דעתם כרבי, ולכן בזה הלכה כרבי גם מחביריו. ולפיכך שנה לדרוש שרבים סוברים לאסור כדי שיתקבלו דבריו לאפרושי מאיסורא. אבל לחדש איזה הלכה מעצמו ולתלותה

בקבלה, זאת לא שמענו, וחלילה להצדיקים החסידים חז"ל לשקר. בוא וראה, כי באשר תלה רבה בר' יוסי לא הניחו מסדרי הש"ס שישאר כן ואמרו ולא היא, וכן בגיטין יבפסחים, שיוכל להיות וקרוב הוא כי כן הוא, שמסדרי הש"ס קבלו שהם בעצמם הודו אח"כ שבכונה שינו או תלו באילן גדול, כי כן אמרו בסוף מס' כלה וכל האומר דבר שלא בשם אומרו גורם לשכינה שתסתלק מישראל, ואיך איפוא יאמרו דבר מעצמם ויתלו באחרים, וע"כ הוכרחו רבה ושמואל אח"ז להודות בעצמם כי אמנם לא כן הוא ואמרו זה רק כדי שיקבלו מהם.

כב) שם (צד 4) כתב וז"ל: „וכן יסופר מר' אבוהו שהתיר לאדם ללמד את בתו יונית מפני שתכשיט הוא לה, ותלה היתרו בר' יוחנן רבו (ירו' פאה פ"א) אף שלא אמר ר"י מעולם, ואמר עליו אחד מן החכמים (שמעון בר זוא) כי הוא ר' אבוהו רוצה ללמד את בנותיו יונית ותלה ההיתר בר"י", עכ"ל.

אלו היה ר' אבוהו רוצה ללמד את בנותיו יונית, הלא היה ההיתר נכון לפניו בהיותו קרוב למלכות כמ"ש (ב"ק פ"ג) של בית ר"ג התירו לספר בחכמת יונית מפני שהיו קרובים למלכות, וכידוע היה גם ר"א קרוב למלכות, כמ"ש (חגיגה י"ד) ונשוא פנים לדורו עבורו למעלה כגון רחב"ד ולמטה כגון ר' אבוהו בי קיסרי, כן אמרו (סנהדרין י"ד) ר"א כי הוה אתי ממתיבתא לבי קיסר והוי נפקי מטרוניתא דבי קיסר ושריין לו רבא דעמא כו'. קפידת ר' שמעון בר ווא היתה על שהעיד בשם ר"י שמותר לכל העולם, וחשב כי יען שלא רצה ר' אבוהו שיהא היתר לבניתיו רק מפני שהוא קרוב למלכות. והמחבר דנן שקר ענה בר"א בהביאו רק את הירושלמי פיאה, וכלא יודע שכל זה נשנה בירושלמי שבת פ"ז ה"א ושם נאמר שר' אבוהו השיב לר"ש בר ווא יבא עלי אם לא שמעתי מר"י, הנה נשבע בחייו ששמע כן מפורש מפי ר"י מפני שתכשיט הוא לה, כי באמת היה זה עון גדול לבדות ולתלות באילן גדול.

ומה מגונה הוא הזיוף הזה שהתעלם מהירושלמי שבת למען הפיק זממו מקצור הדבר במס' פאה, רק למען הכאיב באבן אפל דרך קבלת חז"ל!...

כתב שם וז"ל: „ובפירוש התירו לתלות בגדול בסמיכתן על הכתוב שגם בני יעקב אמרו אביך צוה ולא מצאנו שצוה (יבמות ס"ה)". נפלאת היא בעיני שציין המקום בגמ', מבלי פחד פן ימהר הקורא לפתוח הגמרא ולתפשו בזיופו אם לא שסמך מחברנו על הנס שלא ימצא איש שיטיל ספק בדבריו! הנה ז"ל הגמרא שם: „א"ר אלעזר משום ראב"ש מותר לאדם לשנות מפני דרכי שלום שנאמר אביך צוה וגו' כה תאמרו ליוסף וגו' ר' נתן אומר מצוה שנאמר ויאמר שמואל איך אלך וגו' עגלת בקר תקח בידיך (כלומר הנה ראינו שהקב"ה צוהו לשנות ומוכח שהיא מצוה) דבי ר"י תנא גדול השלום שאף הקב"ה שנה בו דמעיקרא כתיב ואדוני זקן ולבסוף כתיב ואני זקנתי" עכ"ל הגמ'. מצינו בכמה מקומות שאמרו שמו שנכתב בקדושה אמר ימחו על המים כדי לעשות שלום בין איש לאשתו, אף שמחיקת השם היא ל"ת שיש בו מלקות נדחה מפני השלום. וכן הי' סברה שירחו מ"ע ול"ת של שלוח הקן מפני טהרת המצורע ג"כ לעשות שלום בין איש לאשתו (חולין קמ"א) ולכן התירו לשנות אף כי שקר הוא אסור שנוא, בכ"ז מותר לשנות מפני דרכי שלום או גם מצוה לשנות.

אבל איה איפוא מצא בגמרא שציין שמותר לשקר ולתלות איזה דבר הלכה וכדומה לא בשם אומרה? ומכש"כ לבדות דבר מלב ולתלותו באילן גדול, לעשות שני איסורים לבדות ולאמר דבר בשם מי שלא אמרו, ומכש"כ ליחס דברי נביא זה לנביא אחר

שלא אמרו, והלא אמרו (מס׳ כלה) וכל האומר דבר משם חכם שלא אמרו גירם לשכינה שתסתלק מישראל, והיתכן כי ישראל שהשתוקקו לבנות בהמ״ק שתשרה שכינה בישראל, יתלו דברי נביא זה בנביא אחר שלא אמרו? ואם כנים דברי היוסיפון שהראו לכורש נבואת ישעי׳, הלא זאת היא ראיה נכונה שהנבואות הן לישעי׳ בן אמוץ ולא לנביא אחרון, ואמירת דברים בשם אומרם מביאה גאולה לעולם. ולשוא איפה יאמר: „בעת שההודעות עצמן אינן מבוררות וסותרות אחת את אחת: גם ההודעה עצמה אשר תהי׳ לנו לעדה היא עצמה צריכה ראי׳ אם באמת יסודה בקבלה״ כי דבריו אלה בטלים, וכבר בארנו שאין דבריהם סותרים זא״ז כ״א כלם צדקו יחדו.

פרק טו.

הודאה במקצת בקבלה למען ספות הבחשה בתורה שבכתב על הכחשתו בתושבע״פ.

כג) מוכרח הוא „המחבר דנן״ להודות כי אכן ישנם הרבה באירים ופרושים וגם חקים והלכות מקובלים בע״פ, כי אם יכחש בהקבלה בכלל, הלא יחשב לקראי, ואז הלא תמעט יכלתו לתפוש את בני ישראל בלבם, כי דברי הקראים אינם עושים רושם בלב הישראלי, ומה גם כי אי אפשר להבין את התורה הכתובה בלי שום קבלה בע״פ, עד שגם הצדוקים ואפילו הקראים שעזבו יותר את הקבלה מודים גם כן בהרבה קבלות, ונתנו להתושבע״פ שלהם שם חדש אשר פיהם יקבנו „סבל דת הירושה״. והוכרח על כן להודות כי אמנם נמסרו בע״פ באורי מצות, וגם חקים הלכות ומנהגים שלא נכתבו על ספר התורה.

אם היתה זאת בכונה מנותן התורה שלא לכתב מעשה המצות מפרש ובפרטות, באופן שלא נוכל לדעת בהרבה מצות אפני עשייתן בלתי אם על פי באור הנמסר בע״פ, אשר אין זאת מדרך כל מחוקק הנותן חקיו לעמו בכתב, אין זאת כי אם לתת אמון בהמסורה והתושבע״פ, כי אחרי אשר נוכחנו שקצר הרבה בכתב וסמך על הנמסר בע״פ, אחרי אשר לכתב הכל אי אפשר, מפני הטעמים המבוארים לעיל, שטבע הכתב, כל מה שיבאר בכתב יותר, ירבו יותר הבאורים והספקות השונות שתוכלנה להולד. אם כן איפוא, הלא התורה הכתובה בעצמה בקצורה וצורתה הסגנונית, היא בעצמה העדה היותר נאמנה על אמתת התושבע״פ המסורה ולא כתובה, ולמה זה נטיל ספק בקבלת חז״ל? אלו היתה היכלת לאמר שאין שום מציאות תושבע״פ, וכל אשר לא כתוב מפרש אינו אמת, היה מקום לאמר כי חז״ל בדו חלילה מלבם, אבל אחרי אשר עכ״פ מוכרחים להודות כי אכן נמסרו הרבה באורי תורה ומצות בע״פ, מי ומה יכריח להטיל ספק בקבלת חז״ל ולבקש מקורים חדשים על אמתת מציאות דברים שבע״פ?

והנה אחרי אשר הוכחנו כי ראיתיו בטענותיו שדרכי חז״ל להפליג ולגזם ולתלות דבריהם באילן גדול, לא לבד שאינן צודקות, כי גם מוכיחות ההפך מדעתו, נראה לנו, כי בעצמו הרגיש בחולשת ראיותיו וטענותיו נגד חז״ל, וכל הטורח הזה אשר טרח בטענותיו וראיותיו לא טרח אלא מתוך עצה עמוקה להחליש גם כח התורה שבכתב עצמה לעשותה חול. והנהו כמתחלה הורה חצים לתורה

שבע"פ לשלחם לו למטרה את התורה שבכתב לאמר אפאיהם גם יחד. הא לכם דבריו, וז"ל: „אבל השורש ומושג הקבלה הנקראת אצלנו „תושבע"פ" מונח בחקי התורה אשר הם כתובים בידנו. כי אם נתבונן בהם נמצא כי הם הלכו שלובי יד עם קבלות שונות באופן שלא יצויירו אצלנו המון רב מהחקים האלה בלתי אם גניח יסודות חקים אשר לא נכתבו מעולם, אבל נסמכה עליהם תורת ה', הנה קבלות כאלה אשר היו ברוח העם ובפיהו הי' השורש למושג חקים ותורות שבע"פ. עתה על דרך זה התילדה האמונה במציאות תושבע"פ מוחלטת. נוסיפה לברר הדבר ביתרון ביאור. הן כבר מראש ומקדם עד לא שם משה לפני בני ישראל חקים ותורות, היו חקים ומשפטים ידועים וחיים בפי כל הנלוים לבית יעקב. לפי ספור התורה היו אברהם וזרעו מצוינים בשמירת חקים אשר נוסדו על יסודות משפט וצדקה (בראשית י"ח). החקים האלה אשר שמירתם מיוחסת לבית־יעקב, הם היו הנהגות טובות לישר דרך החיים והיו נוהגות בין בני המשפחה הזאת, וכמו כן השתרשה בהם הנהגות ומדות אשר הורגלו עליהם במצרים. כי זה מן הנמנע שישבו שני עמים יחד כמה מאות שנים ולא יפעלו אלה על אלה בדרך הייהם ובמנהגיהם ובמדותיהם. ועתה כל אלה ההנהגות והמדות אשר היו להם מביתם וממקור מהצבתם, כמו אלה אשר הורגלו עליהם במצרים בין טובות ובין רעות, היו מן היסודות אשר בנה עליהם נותן התורה האלהית את חקותיו ואת משפטיו, לטובות נתן קיום ושארית, אמנם בהגבלות והרחבות ובתנאים שונים הנאותים לפי תכליתו, ונגד הרעות נתן חקים להרחיקן כו' ועתה מקרי חקי התורה כמקרה אשר חקקו מאז מחוקקים שונים שההרגל בשמירת היושר בין בני אדם היו להם לקו ולמדה והיא הי' המקור לכל חק משפט החלטי. ואף כן היה הענין בחקי התורה אשר היסודות לא נמצאו בכתובים אבל נמצאו מספר רב מן המצות והחקים שבתורה אשר לא יובנו בלתי אם גניח מציאות איזה חק או מנהג קדמון אשר היו בעם והיו ידועים ומפורסמים וסמך עליהם נותן התורה ולא הזכירם מפורשים בתתו החק ואין זכר להם בכתובים על ספר. ועתה זה החק והמנהג אשר לא נזכרו ולא נכתבו הם יעזרונו להבין את חק הכתוב. ואנחנו רואים בזה שענין מקובל בלתי כתוב יפרוש אור על הענין הכתוב ומפרשו. והנה לפנינו מושג התושבע"פ. כי גם היא יש לה זאת התעודה לפרש או להגביל או להרחיב את החקים הכתובים וע"כ מצאנו בזה הרושם הראשון תורה שבע"פ", עכ"ל.

כד) אומרים לדבורה: „לא מדובשך ולא מעוקצך" כן נאמר ל„המחבר": הננו מוחלים לך טובתך בהראיות שהבאת למציאות תושבע"פ יחד עם עקיצותיך בהכחשת התורה הכתובה שאינה מן השמים, כי אם פרי לבב אנשים.

בספקותיו שהוא מטיל בקבלת חז"ל וראיותיו שרוב דרשותיהם או עכ"פ הרבה מחדושיהם הוציאו מלבם ואינם מקובלים מפה אל פה עד למשה, כבר הורגלה אזנינו לשמוע מפי הכתות שכבר יצאונו ונבדלו מעל עמנו. מהצדוקים הראשונים ועד הקראים תלמידי ענן, אשר כפרו בקבלת חז"ל ובדו להם פרושים ובאורים אחרים שונים לחקי התורה, אשר בראשיתם אמנם נמשכו רבים אחריהם, ורק בהמשך הזמן נוכחו הנמשכים אחריהם לדעת כי תועים הם ונוטים ארחות עקלקלות מהדרך הישרה, ודברי חז"ל נאמנים וישרים למוצאי דעת!! אך עדיין לא העיזה כתה מן הכתות אשר יצאו פרצים מתוכנו לדבר בתורת ה' הכתובה ובמשה הנאמן בכל ביתו אשר קבל אותה מפיו ית"ש, והנה בא זה המחבר לאמר כי משה אסף וקבץ כל החקים והמנהגים אשר מצא. את הטוב קבל וקבע בתורתו ואת הרע הרחיק. ולא הסתפק בזה, עד שדמה והשוה את משה אדון הנביאים לכל המחוקקים שקדמוהו, עד אשר נועז להחליט שהתורה שקבל נשענת הרבה על חוקיהם שהמציאו הם, ולא די לו בזה עד שהוסיף וכתב, וז"ל „ועתה מקרה חקי

התורה במקרה אשר חקקו מאז מאת מחוקקים שונים, שההרגל בשמירת היושר בין בני אדם היה להם לקו ולמדה והיא הי' המקור לכל חק ומשפט החלטי, ואף כן היה הענין בחק התורה". הנשמע כזאת? לו האמין כי התורה נתינה כולה מאת ה' ית', ההיה אפשר לדמותה לחקי כל המחוקקים שחקקו רק לפי שכלם, שכל אדם? כל חקותיהם לקחו מהמנהג וברוח מבינתם בררו את הטוב והרחיקו את הרע, כפי שבאמת נוכל לאמר זאת רק על מחוקק אשר בדה את החקים מלבו לפי בינת אדם שלו, אבל היתכן להגיד כזאת על השי"ת, האם נועץ את מי ויבינהו, וכי נצרך הוא חלילה להביט על מנהגי בני אדם לדעת את הטוב והרע? הן התורה בעצמה מכרזת ואומרת ראה נתתי לפניך את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע ובחרת בחיים. מנהגי האדם לא יביאו לאדם את החיים ואת המות, ורק ה' לבדו ית"ש ייעד כי בבחרנו בתורה ובמצותיה נראה חיים ובהפך את המות.

כל אשר מוח בקדקדו יבין כי דברי המחבר לא יתכנו בלתי אם משה נתן את החקים בתורתו מדעתו ורצונו, אך לפי אשר יאמינו כל ישראל כי תורת משה היא כלה נתונה מפי השי"ת, הלא אי אפשר להעלות על הדעת כי השי"ת נשען על מחוקקי בני אדם ונתן את תורתו עפ"י המנהג. מלבד אשר לפי הקבלה הנאמנה, ישנם גם בחלק המשפטים, היינו בדברים שבין אדם לחבירו בדיני ממונות חקים הרבה. לדוגמא שור ולא אדם חמור ולא כלים, או שאולה בבעלים שפטור לא בעת שקרה האונס, שזה היינו יכולים עכ"פ לקרב אל השכל אחרי אשר הבעלים היו אצלו באותו המעמד וראו ונוכחו כי השואל איננו אשם בזה, אבל לפי זה הלא יפלא מדוע לא יהי כן גם אם איננו בעצמו עם השואל ועדים העידו כי כן היה האסון אשר קרה? אך חז"ל קבלו שאם היו הבעלים עמו במלאכתו בעת השאלה, אך כי בעת האונס לא היו עמו ורק עמו במלאכתו אף במקום אחר, וזהו חק בלי טעם.

כן ישנם הרבה חקים בלי טעם בכל הדיני ממונות שבתורה, אין זאת כי אם שהתורה כלה היא מאתו ית"ש ולו נתכנו עלילות, הוא הבין דרכה, וזה שכתוב (תהלים צ"ט) משפט וצדקה אתה עשית.

דברים כאלה שכתב המחבר מעידים בו שלפי דעתו, היה משה רבינו חלילה ככל המחוקקים, שאסף וקבץ ולקט מכל מי שהיה לפניו, והדעה הזאת היא כפירה בהעקר תורה מן השמים, אשר ע"ז אמרו (סנהדרין צ"ט): „אפילו אומר כל התורה היא מפי הקב"ה חוץ מפסוק זה שמשה מפי עצמו אמרו הרי זה כי דבר ה' בזה ואין לו חלעה"ב", אם כדבריו שמשה לקח מהמחוקקים שקדמוהו, הרי אינם מן השמים אם גם יונח שהקב"ה הסכים לו. וא"כ אך למותר כלל לאמר שהתורה סמכה על החקים השוררים עד כה. אם כדעת חז"ל שפרטי המצות רבים הם מאד עד שכמעט אי אפשר לכתבם, ולכן נתנה התורה כללים ורמזים גם כמה הלכות בע"פ הנקראים בשם הללממ"ס, יען כי זאת היא לתועלת גדולה לבל יהי' נצרך להרבות בכתב פרטים רבים מאד עד שאמרו ארוכה מארץ וגו' אשר על כן היתה זאת מחכמת התורה לרמז הכל בקצרה. אבל מה יתן לנו „המחבר" בהמקורים שלו על התושבע"פ לדעתו ושטתו הנפסדת נראה ונתבונן שכונתו היא ענין תקונים בדת (רעפארם) כאשר נבאר.

פרק טז.

שני מיני רפואות הנפש.

כה) חכמי המוסר והמדות אשר מעולם השוו תחלואי הנפש לתחלואי הגוף ורפואת הנפש לרפואת הגוף; והנה ברפואות הגוף יש שני מיני תרופות. עקריים ומקריים, וההבדל ביניהם רב הוא. לדוגמא: אם הצטנן החולה והצטננות הביאה לו שיעול (הוסט) כבד, יצוהו הרופא לשתות חמי עשבים או עקרים ידועים המחממים ומרככים את הליחה הנקפא והנקשה. בשאול החולה על מדת ומשקל העשב או העקר ומדת המים ושעור בשולם וכמה ישתה בכל פעם ילעג לו הרופא ואמר לו: התדמה כי המים והעשב או העקר הם סמי מרפא שדרושה הזהירות בדקדוקי כמותם במדה ובמשקל ובשעור? הלא כל ישע וכל חפץ הטמון בהם אינם אלא החמום והרכוך הדרושים לך, שתה מהם כמה שתרצה, כי אין להם שעור. ואין בעצמם סגולת רפואה כי תועלתם היא החמום והרכוך, אשר אם יתחמם ויתרכך הקפאון וסר השיעול ורפא לך. ואולם מין התרופה השני, הוא שונה ונבדל מהראשון. בו המצוה על הרופא לסַמֵן את „כמות הסם" במשקל ובמדה מדויקים מאד. על הרוקח לשקול את הסם ולחלקו לחלקים במשקל מדויק יותר מכפי ששוקלים את הזהב. כי אם יעדיף משהו או ימעיט, מלבד אשר לא יועילו הסמים, כי עוד אפשר שירעו וישחיתו הרבה מאד, מפני החריפות שבהם, ומהיות בהם בטבע סגולת הרפואה להמחלה, אם רק יקחם החולה במשקל ובמדה המדויקים ובכמות השנותם והשתמשותם בשעות כך וכך ביום לפי המדה המדוקדקת בחכמת הרפואה.

וכן היא ברפואות הנפש. התורה היא הרפואה הכוללת את שני המינים, כי יש גם כן שני מיני מצות כלליים ופרטיים. בהכלליים אין צורך לדקדק הרבה. ולדוגמא: כל המצות שבעניני גמולת־חסדים, צדקה לעניים, בקו"ח וגמ"ח ואמת עם המתים, וכמוהם, אין להם שעור וקצב, כי הן מצות כלליות המסתעפות מהכלל ואהבת לרעך כמוך. ועי"כ אין לדקדק בפרטיהן ובשעוריהן וכן אמרו (נדרים ל"ט) בקו"ח אין לה שעור אפילו מאה פעמים ביום. וכן הוא בכל המצות שבין אדם לחבירו. ואין בהם שום חקים פרטיים ותוארים איך לעשותם. אך לא כן הוא במצות שבין אדם למקום, כי במצוה עצמה יש סגולה נפלאה מבינת אדם, ורק השי"ת הוא הבין דרכה, והטמיר והנעלם בה, וטעמי המצות לא נתגלו, ולכן יש פרטים רבים ותארים שונים, עד אשר אם לא יקיים המצוה בכל פרטיה, איננה נחשבת כלל למצוה. ולדוגמא: התפילין צריכין שיהיו נכתבים לשמם, וכתיבה תמה, ושלא יחסר ולא יתיר אות ועוד כמה פרטי דינים מחויבים. ואם חסר אפילו רק פרט אחד לא קיים המצוה כלל. וזה הוא על דמיון סמי המרפא מהמין השני, אשר אם יחסר הכמות מכפי השעור אפילו במשהו, או אם ירבה לא יועיל וגם יזק, וכן היא המדה בכל המצות.

והנה לפי שאנחנו בני ישראל מאמינים שכל התורה, היא ממש, כביכול, דבורו של הקב"ה. מבינים ומאמינים אנחנו שהמצות הן במדה ובמשקל מדויק בתכלית הדיוק, והחובה לדקדק בכל פרטי המצוה! ומשה נצטוה על פה על כל פרטיהן ודקדוקיהן, וכי כל התורה היא לשונו של הקב"ה! ולא יפלא איפוא כי כל פרטיה ודקדוקיה נרמזים בלשון האלהי, והשי"ת מסר למשה את הכללים

וילמדהו ויבוננהו איך להוציא הכל מהתורה הכתובה, והיא התושבע״פ. כפי שבארנו לעיל בארוכה.

דעת לנבון נקל, כי כמו שהוא ית״ש נצחי ואיננו מקבל שום שנוי לעולם, כן היא תורתו, כי הקב״ה ואוריתא כלא חד! וע״כ גם התורה איננה מקבלת שום שנוי! כמו שהשריש בלבבנו „הרמב״ם" ז״ל שהתורה לא תשתנה לעולם. ואף כי „בעל העקרים" במאמר שלישי חולק עליו בזה על העקר הזה, ומביא ראיות שנשתנו איזה דברים, הנה מלבד מה שכבר השיגו עליו רבים וכמו שהשיג עליו גם הכותב בע״י במס׳ מגילה, וכאשר בארנו בספרנו „דרך אמונה" פ״ח אות ט׳ עיי״ש, הנה גם, העקרים, כתב רק שאפשר בה שנוי עפ״י נביא, וז״ש: „נביא מאחיך כמוני יקום לך ה׳ וגו׳ אליו תשמעון". ואולם באמת שבעל העקרים, במחב״ת טעה בזה, ועי׳ בספרנו „דרך אמונה" שם.

אבל לפי דברי המחבר, כי משה אסף וקבץ מכל המחוקקים שהיו לפניו, ולפי שכלו ברר את הטוב ואת הרע הרחיק, הלא מובן מאליו, כי מה שהיה טוב ונבון לפני משה בזמנו אפשר שלא טוב ונבון בזמנים שאחריו, והרשות נתונה לשנות החקים לפי רוח הזמן, וזה הוא עקר שטת „מתקני הדת" (רעפארמער), ושטה מבישה טמאת השם כזאת לא יבוש לעשותה כמקור להתושבע״פ בזה שמתחזק להוכיח כי משה סמך על החקים ששררו אז וקצר ביסודותיהם, והיא כפירה גמורה!...

והנה לפי דבריו אלה, אין שום הוכחה על התושבע״פ הנמצאת במשנה ובתלמוד, עפ״י דרכי הדרשות והמדות, ולדוגמא, שבשר בחלב אסור באכילה ובהנאה מפני שנאמר ג׳ פעמים לא תבשל, לאסור אכילה, בשול, והנאה, ולא לבד גדי בחלב אמו כי כל בשר בחלב בכלל, וכהנה רבות מאד בכל המצות, ומכלל הן אתה שומע לאו ומלאו אתה שומע הן, שזה חק השורר בכל המבטאים. אם נאמר לאיש לא תאכל בשר בחלב יחדו, נבין כי בשר לבד או חלב לבד מותר לאכול, ולפי החק הזה תפולנה כל הוכחותיו וראיותיו על התושבע״פ, שהיא מעמיד דבריו כמודה בעקרה לבל יחשב כצדוקי או קראי, ומתחכם להכחיש לא רק בה לבד כי גם בתורה שבכתב שאינה מן השמים.

פרק יז.

עם עקש תתפל.

כו) ולבל יתעקש המתעקש לטעון ולאמר הלא בכל זאת יש להמחבר ראיות והוכחות שסמך משה על החקים שהיו נוהגים לפניו, הננו מוכרחים לטפל בראיותיו והוכחותיו ולבקרן. כתב המחבר וז״ל: „הן בבחינת העבד העברי נתן החוק כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבוד. אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו. אם אדוניו יתן לו אשה. האשה וילדיה תהי׳ לאדוניה, והנה אם נתבונן בחק הזה נמצא שקדמו לו כמה חקים ומנהגים קבועים בעם כמפורסמים ונודעים לכל עד שאין צורך לפרטם בכתב חקת משפט האחד צריכים להקדים רשיון שיש לו לישראל להמכר לעבד וזה הרשיון לא נכתב אבל היה דבר נודע מצד המנהג", עכ״ל. הנה מלבד שעצם הוכחתו זאת היא הבל וריק כפי שנתבאר, עוד נראה כי מסתמא מפני שתקפה עליו משנתו שכח מקרא מפורש באותה הפרשה (שמות כ״ב): „ואם אין לו ונמכר בגנבתו", עד שכן אמרו (קדושין י״ד ובמכלתא) שזאת הפרשה מדברת רק בנמכר עפ״י ב״ד, אבל המוכר עצמו נמכר לשש וליותר משש, ואם כן איפוא הלא לא חסר כלום בחוק הזה, מפני שסמכה

התורה על מה שכתבה להלן. וגם להסוברים שגם המוכר עצמו איננו נמכר ליותר משש, וגם למוכר עצמו האדון מוסר לו שפחה כנענית, וכל פרטי הפרשה נוהגים גם במוכר עצמו, האם צריך הוא לרשיון שתהי היכלת בידו להמכר? הלא כל דבר שלא באה המצוה עליו לאמר לא תעשהו הכל יודעים שרשאי הוא לעשותו, כי מאיזה טעם יהי' אסור? מלבד הסברא המובנת מאליה הזאת, הלא כבר מצינו שהיו להאבות הקדושים עבדים ושפחות, והרי זה כמו התר מפורש, כי ממי קנו את העבדים? אם נאמר שקנו אצל אדון מאין היו עבדים להאדון הקדום אם לא שהעבדים מכרו עצמם? ואם נאמר שלב"נ מותר להמכר אך לא לישראל, הנה מלבד שנשאל איה איפוא מרומז ההבדל שבין ב"נ לישראל בזה, הלא מפורש בתורה (ויקרא כ"ה): „וכי תשיג יד גר ותושב וגו' ומך אחיך עמו ונמכר לגר תושב וגו'" וכן למעלה: „וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך", הרי שיש רשות לאיש למכור עצמו לעבד, ואם הדברים כתובים להלן מה בכך, הלא עכ"פ נכתב בתורה הרשיון להמכר לעבד. ובאמת הרשיון מוכרע ממקומו ממה שנאמר כי תקנה עבד עברי, מזה גופא אנו למדין שמותר להמכר, וכן באמור התורה ואם אדוניו יתן לו אשה שומעים אנו שהרשות ביד האדון לתת לו אשה, וממילא אנו מבינים שהאשה היא שפחה כנענית, שדוקא בה אמרה תורה האשה וילדיה תהיה לאדוניה, שהרי רק בכנענים אמרה התורה והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה לעולם בהם תעבודו, שמוכח כי גם הבנים הם עבדים, ואם כן מה שכתב „מחברנו", וז"ל: „גם החק אם אדוניו יתן לו אשה נכתב בלשון תנאי, ודאי סמך על חק אחר כי אדוניו רשאי לתת לו אשה", עכ"ל. איני יודע מה הוא סח, איך תכתב התורה לא בלשון תנאי, האם חובה היא על האדון לתת לו אשה? התורה אמרה רק אם יחפוץ לתת לו אשה שפחה כנענית, כי העבדים והשפחות הכנענים הלא הם ובניהם אחוזות עולם להאדון, לא כן האמה העבריה שהיא בעצמה יוצאת חנם אין כסף, ואם כן הלא אי אפשר שתאמר התורה האשה וילדיה תהי' לאדוניה. גם מה שאמרה תורה אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו, לא יתכן כלל לאמר שתהא אשת העבד מחויבת לעבוד אצל האדון אשר בעלה נמכר לו, ואם כן מה זה שאמרה תורה ויצאה אשתו עמו.

והנה למעלה כתבנו שכך היא המדה לשמוע הן מכלל לאו ולאו מכלל הן, כמו שכן הוא בסגנון הדבור בין בני אדם כשהם מדברים בקצרה. וז"ש במכילתא „ר' יצחק אומר מי הביאה שהכתוב מוציאה כו' מגיד שהוא חייב במזונות אשתו ובמזונות בניו שנאמר (ויקרא כ"ה) ויצא מעמך הוא ובניו עמו מכלל יציאה אתה למד על הכניסה" עכ"ל המכלתא. הנה כי כן הבינו חז"ל בפשטות שכן דרך התורה לשמוע ולהבין דבר מתוך דבר, שע"י שאמרה תורה ויצאה אשתו עמו מבינים אנו שעד יציאתו היתה גם אשתו עמו, לא שהשתתפה בעבודתו כי אם שהאדון זן אותה ואת בניה עמו. ותורת ה' תמימה ואיננה חסרה ואיננה צריכה חלילה להשפיק בילדי נכרים. וז"ל הרמב"ן שם „והנראה בעיני שהוא (ר"ל האדון) יכנס במקום הבעל, כי חמלה תורה על האשה והבנים שחייהם תלוים להם מנגד מצפים לידי הבעל, ועתה שנמכר יאבדו בצרתם, ולכן צותה התורה את האדון אשר הוא לוקח מעשה ידיו להיות להם במקומו כו'", עיי"ש, שהאריך מעט בזה, כי כל זה הוא מצד היושר והחמלה ולא מצד המנהג, כי מי יגיד לנו שהיה כן המנהג? הן ידענו אשר חכמי יון הפילוסופים החזיקו את העבדים במדרגה נמוכה מאד וחשבום כמעט למין אחר כידוע בספרי דה"י, ואיך יתכן שיהי' אז המנהג או החק לחוס ולרחם על אשת העבד ובניו?

כן כתב (צד 6) וז"ל: „כמו כן נראה בחק מכירת האמה שנ"כ נתן בלשון תנאי וכי ימכור איש את בתו לאמה, ובהכרת שיוקדם חק שיש רשות לאב למכור את בתו, וזה החק לא נכתב. וביותר נראה זאת אצל חק המדבר מיעוד האמה לאדוני' או לבנו. לזה החק צריכים להקדים חק על הרשות שיש לאדון ליעד את אמתו לעצמו או לבנו, אבל אינו עושה כן מסמיכתו על הנודע ועל המנהג אשר היה בעם כאשר אנו רואים אצל האבות אברהם ויעקב, ובלי ספק נשאר זה המנהג אצלם והמחוקק האלהי סמך עליו, ויוצא כן מפורש ממאמר ואם לבנו ייעדנה, שודאי סמך על מנהג קדום ונודע שהיה האב נותן לבנו שפחה לנהוג בה מנהג אישות כדי לשמרו מזימה ונאופי זונה, וזה המנהג עוד קיים אצל הערביים (נייבועהר מן הערביים)" עכ"ל.

כונתו בולטת מדבריו לדמות את בני ישראל הצנועים שונאי זמה אל הערבים שטופי הזמה אשר לקחו מ' קבין זנות (קידושין מ"ט). אך הבה נתבונן להוכחתו ונשאל מדוע היה האדון צריך רשיון והיתר ליעד את האמה אשר ברצונה תאות בלי ספק להיות אשה להאדון או לבנו? ואם אמרנו שהרשות ליעד אותה גם נגד רצונה, הנה לא נדבר ממה שחז"ל אמרו (קידושין י"ט) אין יעוד אלא מדעת, כי מחברנו אשר כל ישע וכל חפץ לבו להתנגד לחז"ל, יאמר שאין האדון צריך לדעתה ורצונה, אבל א"כ העקר חסר מן הספר, איזה רמז מצא בתורה שהיא רשאי לכופה על זה להלקח לו על כרחה? ופשט הכתוב הלא יקרא באזני כל שימע נכחה בהפך, שאמר: „אם רעה בעיני אדוניה אשר לא יעדה והפדה", שהמובן בזה נראה כמו שהתורה קונסת אותו לפדותה בתוך זמן עבדותה מפני שהיא רעה בעיני אדוניה שלא ליעדה, וכל החק הזה הוא רק לטובת האמה ולא לרשיון האדון. כן נאמר ואם לבנו ייעדנה כמשפט הבנות יעשה לה שארה כסותה יעונתה לא יגרע, שלא תהי זלה בעיניו מפני שהיתה אמה, ואמר אם שלש אלה לא יעשה לה ויצאה חנם אין כסף, והננו רואים כי הכל לטובת האמה ולזכותה, ואיה איפה מצא כי הרשות להאדון לכוף אותה להנשא לו לאשה או יותר טוב לאמר לפילגש לו או לבנו לשמרם מזנות? דברים זרים כאלה לא יעלו על הדעת בלתי אם על לב איש אשר יגים לבו בדרשות חז"ל, גם בהיות דבריהם יותר קרובים לפשטות הכתובים ויתאימו עם חקי הלשון.

עקר הדברים הוא כמ"ש כי כן הוא דרך התורה להבין מכלל לאו הן. כי אחרי שאמרה תורה אם רעה בעיני אדוניה אשר לא יעדה אנו שומעים שמצוה ליעדה, אך מפני שהתורה דרכיה דרכי נעם, ע"כ לא הטילה עליו חובה לקחנה לו לאשה, כי אם לא מצאה חן בעיניו איננו מחויב ליעדה על כרחו. לכן אמרו חז"ל (בכורות י"ג): מצות יעוד קודם למצות פדיון שנאמר אשר לא יעדה והפדה.

ומי לא יצחק על ראיתו של המחבר מהאבות. הגר הלא היתה שפחה שרה ולא שפחת אברהם, וכן בלהה וזלפה היו שפחות רחל ולאה ולא שפחות יעקב, והן לא היו קניות ונמכרות מאת אבותיהן, ובודאי שבאופן כזה אין מצות יעוד כלל. ובאמת אם האשה רוצה באדונה, היש צורך לחק או למנהג, רק התורה הטילה מצוה על האדון ליעדה לו או לבנו, ועוד חדשה שאינו צריך לקידושין אחרים כי מיעדה בכסף שקבל בה אביה, ושמדברת רק בקטנה, ושמחויב לנהוג עמה כמו עם יתר הנשים, וכמ"ש כמשפט הבנות יעשה לה, שלא יתנהג עמה כמו עם שפחה כי אם כמו עם כל הנשואות החפשיות, ואם שלש אלה לא יעשה לה ויצאה חנם, וכ"ז מחקי התורה, וחלילה לדמות זרע קדש זרע ישראל להערבים שטופי הזמה.

ועפ"י הפשט נראה שמ"ש ואם לבנו ייעדנה כמשפט הבנות יעשה לה, שיתנהג עמה כמו עם בתו, אשר כשישאנה ילבישה וינעילה כפי כבודו, כן יעשה לה, כי אביה הלא הוא עני ואביון עד שהמחסור הציקהו למכרנה לאמה, וכמו שאמרה התורה אצל העבד (דברים ט"ו): „וכי תשלחנו חפשי מעמך לא תשלחנו ריקם העניק תעניק לו מגרנך ומיקבך וגו'", כי עד כה כל פעולתו היתה לא לעצמו כי אם להאדון ועתה לסוף שש הנה הוא ערום ויחף וחסר כל, על כן בחמלת ה' עליו צוה להעניק לו מטובו. וכן הדין באמה שהוא מיעדה לבנו ואין לה מי שיפרנסה במלבושים ותכשיטים כמשפט בנות ישראל, צותה התורה כמשפט הבנות יעשה לה, וכן פי' „הרמב"ן" ע"ד הפשט וז"ל: „כמשפט אשר יעשה האדם לבנותיו יעשה לה שיתן לה משלו כמוהר הבתולות וצוה בזה כאשר צוה בהענקה", עכ"ל. וכל הדברים הם אך חסד וצדקה שחיבה אותנו התורה להתנהג עם העניים. כן אמר לעם נכרי לא ימשול למכרה בבגדו בה, שכאשר לא יחפוץ ליעדנה, ונפשו יודעת כי לבסוף תצא מעמו חנם, ירצה למכרה לאחר כמו שנתונה הרשות לעשות כן בכנענית, ע"כ צותה לעם נכרי לא ימשול למכרה אחרי שבגד בה ולא יערה. ודרשת חז"ל ידועה. סוף דבר! כל דבריו בזה הם נגד השכל ונגד הפשט.

כז) כתב עוד וז"ל „וכי יפתה נערה בתולה ושכב עמה ומאן ימאן אביה לתתה לו הושם חק כסף ישקול כמוהר הבתולות ולא יזכיר מה וכמה מוהר הבתולות? ומי יוכל להטיל ספק שהמחוקק האלהי לא סמך על המפורסם והידוע?" עכ"ל.

ואף אנו נשאל: ומי לא יטיל ספק באמתת החלטתו של המחבר? היתכן כי המחוקק הנותן חק קיים לדורות יסמך על מנהג? משה נתן תורתו במדבר אשר שם אין חק ואין מנהג, ומוכרח לאמר כי סמך על המנהג המפורסם במצרים, ומי יודע אם המנהג המצרי היה נהוג גם בארץ כנען או בשאר ארצות. וביותר בדבר העשוי להשתנות, אשר אחרי זמן לא נדע איך להורות, ואם נאמר לשאול איך הוא המנהג במצרים, מלבד מה שהוא דבר זר מאד, הלא גם יש לחוש אולי ישתנה המנהג גם במצרים? ולמותר נחשוב להאריך בבטול הרעיון הזה. אבל לא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטילה שלהם, ובמכלתא אמרו הרי זה בא ללמד ונמצא למד שכתובת אשה בתולה הוא חמשים כסף שהם מאתים זוז. אך זהו להסובר שכתובת אשה דאורייתא. אבל להסוברים שכתובה היא רק דרבנן, אין הכתוב מדבר כלל מכתובה.

ואולם פשטות הכתוב היא כמוהר הקנס שחייבה התורה במאנס ששם מפורש חמשים שקל כסף, וכן אמרו במכלתא ולמדו בגז"ש, וכן פירשו המפרשים רש"י והרשב"ם והרמב"ן. והרמב"ן ז"ל נתן טעם כי פסלה בעיני הבחורים, ויצטרך אביה להרבות לה מוהר ומתן, וראוי שישלם לו את נזקו, וזהו ג"כ הטעם במאנס, ורק במאנס קנסתו התורה גם שישאנה, ובמפתה רק אם ימאן אביה לתתה לו. וד"ת עניים במקום זה ועשירים במקום אחר.

אנחנו אמנם נודה „להמחבר" כי התורה סמכה כאן על התושבע"פ. אך לא חלילה על חקי האומות הקדומות ונמוסיהון, כי אם על התורה שבע"פ שקבל משה מסיני יחד עם התושב"כ, היינו על הגז"ש, או כמו בנין אב שאנו למדים מאונס.

* *
*

מבינים אנחנו היטב, שכל כרכורי המחבר ודבריו הם ערוכים ומכוונים רק

לזרות אפר בעיני הקורא, כי עקר כונתו הוא להכחיש דרשות חז"ל וקבלתם בכל דיני גיטין שלמדו הכל שם מהכתובים שנזכר בהם ספר כריתות. ובאמת לא נתפרש כלל בתורה מה טיבו של הספר ומה יהי' נכתב בו, לכן כתב וז"ל: „חק גירושי אשה היה נהוג מכבר, והתורה הוסיפה על חק הנהוג שאם היתה המגורשת לאיש אחר לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה. וזה המאמר הוא חק המחודש, מלבד מה שיוצא כן מבורר (? זכור הערתני על לשון מבורר או ברור) מחבור המאמרים של החק הזה. הנה יש עוד הוכחה מהכינוי „ספר כריתות" אשר הוא סתום ולא נתפרש מה הוא הספר הזה ומה מהותו, ושום מחוקק לא ידבר בן כהעלם, אין זה כי אם הוא נכר ונודע באומה בענינו ומהותו. וכבר הרגישו בזה יש מחכמי המשנה, וחשבו שגם קודם מ"ת הי' חק גרושי אשה נהוג, והלא ריב"ח דרש לצד הזה מאמר התורה ויקח יתרו וגו' אחר שלוחיה ואמר אחר שפטרה בגט. הנה הוא סובר שמנהג הגירושין קדם לחק התורה" „מכילתא פ' יתרו" עכ"ל.

גם כאן תפיל השאלה, אם סמך המחוקק על המנהג, איך לא חשש פן ישתנה המנהג או עכ"פ הנוסח ואיך לא יפרש בזה דבר? אבל באמת אין נוסח קבוע להגט, רק הצורך שיהי כתוב בהספר שבספר הזה שנותן לה הוא מגרשה ופוטרה ממנו שתהא מותרת לכל מי שתרצה, וא"כ לא חסר כאן כלום, ואין כאן שום סמיכות על מנהג, שהרי אמרה תורה ספר כריתות, שיהי נכתב בספר שכורתה ממנו ומתירה לכל אדם, וכן הוא באמת לדעת חז"ל שאמרו גופה של גט הרי את מותרת לכל אדם, ר"י אומר ודין דיהוי ליכי מנאי ספר תירוכין וכו' (גיטין פ"ה) רק שהוסיפו חז"ל ותקנו לכתב הזמן משום פירות וגם שם האיש והאשה והמקום, אבל עכ"פ עקר נוסח הגט הוא רק „שכורתה ממנו ומתירה לכל אדם", ואם כן לא חסר כלל ואין שום צורך להמנהג.

חז"ל היציאו מהפרשה הרבה הלכות, מפני שהתורה חזרה וכפלה עוד הפעם ויצאה והיתה לאיש אחר, שהמלה ויצאה מיותרת, שהרי אמר ושלחה מביתו ומובן מאליו שיצאה, ולכן דרשו שמרמז שמקיש הוי' ליציאה, והוציאו מזה הרבה הלכות שקבלו בע"פ והם נרמזים בלשון התורה. כן דרשו שנאמר: „והיה אם לא תמצא חן בעיניו וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו", שהרי היתה יכולה לאמר בקצור ונתן לה ספר כריתות והתיבות וכתב לה מיותרות, שהלא הספר שיתן לה בודאי יהי נכתב, לכן דרשו וכתב לה לשמה, וכן בידה הוא מיותר, כי אחרי שכתב ונתן לה אנו יודעים שיתן בידה, לכן דרשו שהכונה ברשותה. וביותר מה שכפלה התורה פעם שנית ושנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו, לכן דרשו מזה כל הלכות גיטין.

הראי' שהביא מהמכלתא ממה שדרש שם ר"י בן חנני' אחר שלוחיה מלמד שפטרה בגט, שמוכח מזה שהלשון שִׁלּוּחַ מורה על הגט, כלומר שעושה לה דבר שמפקיע קשר האישות שביניהם, וכאשר אמר (ירמי' ג') לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר, הנה מורה לשון שלוח על הענין שאנו קורין גט, הראי' הזאת כמה חלושה היא. המחוקק הלא סמך לפי דבריו על המנהג, ולמה זה היה צריך להרבות דברים וכתב לה ספר כריתות? אך מי יודע איך היה המנהג אז אם בכתב או על פה, כי הלא אפשר שהיה המנהג שגם באמירה בפה בפני עדים או בפני ב"ד היו נפטרים זה מזה, ואולי היה החק שכמו שביכולת האיש לגרש אותה כן היה ביכלת האשה לגרש את בעלה, וכמו שמצינו

סמך לזה (סנהדרין נ"ח) בן נח שיחד שפחה לעבדו ובא עליה נהרג עלי', מאימתי התרתה א"ר הונה משפרעה ראשה בשוק ופירש"י וז"ל שהיו רגילות אף הנכריות הנשואות שלא לצאת בראש פרוע. וא"כ נראה מזה, שהרשות גם ביד האשה לצאת מרשות בעלה, ובזה שפרעה ראשה, היא מראה לדעת שאיננה רוצה עוד בבעלה ומתנהגת כפנויה, והתורה כתבה שדוקא בספר ושהאיש דוקא מגרש את האשה ומשלחה מביתו, ולא שתצא היא ברצונה גם בלי רצון הבעל, אם כן הלא כתבה התורה הכל וכל ההלכות נרמזות בדבריה הכתובים.

אבל כונת „המחבר דנן" בולטת, שהוא משתדל להוכיח שהתורה לא כתבה כלל הלכות גיטין וסמכה רק על המנהג, שמזה ידמה להוכיח שכל דיני גיטין שהוציאו חז"ל בדרשות הכתובים הם אינם אמתיים, לפי שהתורה לא כתבה, לפי דבריו דיני גיטין רק את החק שאם נשאת לשני אסור לבעלה הראשון לשוב לקחתה. אבל מי יפותה לעזוב מקור מים קדושים ששאבו חז"ל מהמקרא, לפנות לבורות נשברים שחצב לו מהוכחותיו שאין בהם לא הגיון ולא שכל מבלעדי עקשנות לעוֵת עלינו את האמת?

הראי' מריב"ח שאמר מלמד שפטרה בגט גם היא איננה כלום, כי אין כונתו לאמר שכתב לה גט, כי אם שכבר פטר אותה ממנו, והוא קורא להתפטרותה ממנו גט כלשון השגור גם על שפתנו באופן כזה. ודייק מלשון אחר שלוחיה שהוא למותר, אחרי שידענו כי צפורה הלכה עמו למצרים, ובדרך מלתה ערלת בנה, ואיך נמצאה עתה אצל יתרו? ומעצמנו נבין כי שלח אותה לשוב לבית אביה, א"כ אחר שלוחיה למותר, וע"כ דרש ריב"ח שפטרה בגט כלומר ששלחה מעליו לבל תהי עוד אשתו, וריב"ח כנה לשלוח הזה בשם גט, רק מפני שעתה השלוח הוא בגט. ובאמת יפלא לאיזה צורך שלח יתרו למשה להגיד לו אני חותנך יתרו בא אליך ואשתך ושני בניה עמה. האם צריכה האשה לקבל רשיון מבעלה לבוא אליו? לכן רמזה התורה בזה שאמרה אחר שלוחיה, שכבר שלח אותה ופטרה ממנו, וע"כ מצא יתרו צורך לשלוח אליו ידיעה כי היא שבה אליו לדעת אם יאבה לקבל אותה אחר שלוחיה מעליו, וההסבר הזה הוא פשט הכתוב. ובכן לשוא התאמץ המחבר להוכיח שהתורה לא כינה בפרשה הזאת להורות חקי הגט, וממילא מובן, לפי הוכחותיו שכל ההלכות שאמרו חז"ל בגט מלבם בדו אותן, אבל לפי מה שכתבנו כוונה התורה דוקא להורות משפטי הכריתות ורמזה את כל ההלכות שאמרו חז"ל בגיטין, והדברים נכונים וברורים.

כח) כתב עוד וז"ל: „ומצאנו ג"כ שסמכה התורה על חק ומשפט הנהוג אצל העמים בימים ההם, ובהיות שהורגלו בו, הונח בתורה בקבלה הנודעת לכל, וזה בחק שנתנה התורה על דבר ההורג בערמה שגם הוא יהרג באין מציל אותו, ואומר מעם מזבחי תקחנו למות. בזה החק הלא מונח החק המפורסם שהמזבח מציל את חייבי מיתות, אבל לא נתפרש ולא נמצא כתוב בשום מקום בתורה, וראינו שהתורה סמכה על חק הנהוג אצל העמים, ואין להכחיש שהי' להחק הזה קיום בצד מה גם בזמן מאוחר כמו שנראה מענינו של יואב (מ"א, ב')" עכ"ל.

הדבר בעצמו הוא אמתי, אך בהפך מכונת המחבר שהוא מעמים בו. כנים הדברים שהתורה מנעה אותנו מלכת בחקות העמים ומנהגיהם. התורה אמרה לא תעשה לך פסל וכל תמונה מפני שהגוים עשו כן, אסרה שחוטי חוץ והטעם שלא יזבחו עוד לשעירים כמנהגי עיבדי אלילים בימים ההם, והרבה חקים נאמרו לגדור

לבלתי לכת בחקותיהם אשר רובם מצד עבודת אלילים. אפשר מאד לחשוב הטעם להמנהג שגם הרוצח וכל חייבי מיתות התמלטו על נפשם אל המזבח, מפני שהגוים הטועים חשבו את אליליהם לרגזנים, ולשכך כעסם הקריבו להם תמיד קרבנות, ולא מנעו מהם גם קרבנות אדם, וחשבו כשיקחו איש מעם מזבחו יכעיסו בעם את האליל, כי הלא המתמלט אל המזבח רוצה להשגב באלילו משגבו ומנוסו, ורגז והתקצף על לוקחיו מעמו ועשה בהם נקמות, כידוע מהבלי המיטהעלאגיע. ולכן צוה השי"ת מעם מזבחי תקחנו למות, להוציא מדעת עובדי האלילים. והחק הזה הוא ככל חקי התורה שהם נגד חוקי עובדי אלילים. באמת אין המזבח מציל כלל לכל חייבי מיתות המתמלטים אליו, ולא נתפרש מין הצלה כזאת בשום מקום. אלו סמכה התורה על המנהג והמפורסם, כדעת המחבר, ורק הרוצח אשר ירצח בערמה אין המזבח מציל, אבל לעובר עבירות שחייב עליהן מיתה, כמו הבא על הערוה או מחלל שבת במלאכה, מציל המזבח כנהוג בכל העמים, איך לא חשש המחוקק פן ישתנה המנהג במשך הזמן, ואז לא נדע שהמזבח מציל את כל חייבי מיתות חוץ מרוצח? ואם נאמר כי נבין ממה שאמרה תורה שברוצח אין המזבח מציל, ומכלל לאו אתה שומע הן שמציל בכל חייבי מיתות, אם כה יאמר, הלא בטלו כל ראיותיו והוכחותיו שהרבה להביא כי סמכה התורה על חקים הידועים, וכמש"כ למעלה, שאם נאמר מכלל הן אתה שומע לאו ומכלל לאו אתה שומע הן בטלות כל ראיותיו.

ואולם באמת אין המזבח מציל רק בעומד על המזבח ועבודה בידו שמצילו בשעת עבודה.

והנה על יואב אמרו (מכות י"ב) שטעה ג' טעיות שקולט רק כהן ועבודה בידו, ודוקא על המזבח ודוקא מזבח של בהמ"ק ולא מזבח של במה. וזהו עפ"י שדרשו מעם מזבחי ולא מעל מזבחי, א"כ דוקא גגו של מזבח קולט, ולכן דוקא כהן שזר אסור לעלות על המזבח, ולכן פסק הרמב"ם שההורג בשגגה המזבח קולטו לפטרו מגלות מפני שנאמר רק להרגו בערמה ולא בשוגג, ומובן ג"כ שדוקא שהרג בעדים ובהתראה, אבל מי שנדון עפ"י הוראת שעה או מורד במלכות המזבח מצילו, שנלמד ממ"ש להורגו בערמה, לכן ברח יואב ואחז בקרנות המזבח. אבל טעה, שרק כהן ועבודה בידו ועל גג המזבח ודוקא מזבח בית עילמים ולא מזבח של במה אפילו במה גדולה, וכמש"כ הרמב"ם בפ"ה מהלכות רוצח שהכתוב מדבר רק בהרג במזיד בעדים ובהתראה, וכל זה נלמד ע"י הכללים שנמסרו איך להבין חקי התורה שמכלל הן אתה שומע לאו, וכיו"ב, שאחרי שאמרה תורה מעם מזבחי מוכח ולא מעל מזבחי, וממ"ש להרגו בערמה נבין כי רק רוצח במזיד ובעדים תקחנו למות, אבל חלילה לאמר שסמכה התורה על מנהגי העמים, וכל האומר כן הוא כופר בתורה מן השמים.

אכן זאת היא אמת כי האבות הקדושים שמרו מצות וחקים יען, כי היו נביאים, וברוח הקדש שהלבישתם השיגו וידעו מה ה' דורש מאתם, ואת הטוב והישר בעיני ה' הודיעו והורו גם את בניהם ללכת בהם, כמ"ש, וכבר האריך הרמב"ם ז"ל במו"נ פל"ט לשני וז"ל: „ולזה לפי הודעותינו לא היתה שם תורה ולא תהי' בלתי תורה אחת, והיא תורת משה רבינו ע"ה.

ובאור זה לפי מש"כ בספרי הנביאים ובא בקבלה, הוא שכל מה שקדם למשרע"ה מן

הנביאים בהאבות ושם ועבר ונח כו׳ לא אמר אחד מהם כלל לכת בני אדם שהשם שלחני אליכם וצוני שאומר אליכם כך וכך והזהירם מעשות כך וכך וצוה אתכם לעשות כך וכך כו׳ הלא תראה לשון התורה כו׳ כי ידעתיו אשר יצוה וגו׳ וכן יצחק וכן יעקב ולוי וקהת ועמרם על זאת הדרך היו קוראים בני אדם כו׳ כולם ע״ה היו נביאים ולמדו בני אדם על תכונות, דורשים ומלמדים ומיישרים, לא שיאמרו ויאמר ה׳ אלי דבר אל פלוני. כן היה הענין קודם משרע״ה אבל משרע״ה כבר ידעת מה שנאמר לו ומה שאמר ומאמר כל העם לו היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי וגו׳ קרב אתה וגו׳ ואת תדבר אלינו ושמענו ועשינו״, עכ״ל שם בקצרה. הכונה קרב אתה, כי בעצמנו שמעני ראינו שאתה שליח אלינו מאתו ית״ש לצותנו תורה ומצות, על כן נאמין בך כי הנך שליח מאתו ית״ש אלינו. אבל לפני משה, אף כי היו נביאים, לא נשתלחו מאתו ית׳ לצות איזה תורה ואיזה מצות, רק על פי השגתם בהשראת הנבואה ורוה״ק עליהם מה טוב ומה ישר בעיני ה׳, הורו עכ״פ לבניהם אחריהם. אך גם בזרעם לא נתקיימה התורה רק ביחידי סגולה כמו קהת ועמרם, ועוד איזה יחידים זקני הדור וכמ״ש (יומא כ״ה) היו במצרים ישיבה עמהם שנאמר לך ואספת את זקני ישראל, ובידם השתמרה עכ״פ מעט מתורת אבות, אבל רוב העם לא ידעו מזה כי נשתקעו בטומאת מצרים ע״י קושי השעבוד שהוטל עליהם, אבל חלילה להעלות על הדעת שמשה אסף וקבץ כל החקים שחקקו המחוקקים שלפניו, כי זאת היא כפירה בתורה מן השמים.

כט) האריך שם (צד 7) ותוכן דבריו כי במשנה תורה באו הדברים ביתר באור בפרטי המצות הנאמרים בספרים הקודמים, כי שמה נאמרה סתם ובמשנה תורה באה ביתר באור, לדוגמא ממצות ציצית שלא נתבאר בפ׳ שלח כמה כנפות ואיך יהו׳ חוטי הציצית אם פשוטים או שזורים לכן הוסיף במ״ת גדילים וגו׳ על ארבע כנפות וגו׳ שמובן גדילים הוא שזורים שנקראים בשם גדילים, ושרק במספר ארבע. כן בתו״כ נאמר זאת החיה אשר תאכלו כל מפרסת פרסה וגו׳ מעלת גרה, ובמ״ת מפרש מה הם פרטי הכלל שור שה וגו׳ איל צבי ויחמור, והאריך בזה ובסוף דבריו יאמר, וז״ל „ונאמר שבכל פירוש המוסיף תנאי או הגבלה אי הרחבה ואינו מונח במובן המלה או הדבור אין אפשר שנתפרש החק בעצם וראשונה, שאלו כן ודאי שהיה נמסר לנו בכתב״ עכ״ל.

פה התגלע כל לבו השואף להכחיש בפעם אחת את כל התושבע״פ, היינו את כל הנלמד בגז״ש או בהיקש ובנין אב, וכדומה, כל שאיננו מבואר בכתוב. ההכחשה הזאת היא יותר גרועה ונפסדת מהכחשת הצדוקים והקראים, שהם, כידוע, החזיקו בהרבה הלכות מתושבע״פ עפ״י הקבלה והמסורה, והוא מחליט בקצרה, כי אלו היתה זאת כונת התורה היתה נכתבת.

והנה הוא מכחיש גם את דבריו בעצמו, שדבר כי אמנם נמצאו הרבה חקים ומנהגים שלא נכתבו והם רק במסורה, כפי שהעתקנו דבריו לעיל.

סוף דבר! לפי הכלל הזה שהחליט, הלא כל הוכחותיו ודבריו ונפתוליו הם אך למותר, אחרי אשר בכלל הזה הניף ברזל לגדע את עץ החיים, התושבע״פ. ולעקרו משרש, למרות דבריו בעצמו המובאים למעלה, אשר מבלעדי הבאור המקובל לא נדע כמה מצות התורה איך לקיים אותן, והשאלה נשאלת מאליה, ממ״נ אם הבאור המקובל מונח עכ״פ בחק הלשון מדוע לא נדע איך לקיימן, הלא בעצמנו נבין את הבאור, ואם איננו מונח בחק הלשון איך נאמין בהקבלה? ובאמת על הכחשה כזאת אין צורך להשיב כלל!...

אבל הבה נתבונן על ראיותיו ממצות ציצית. הנה ראינו שבפרשת שלח האריכה התורה בפרשה שלמה במצות ציצית, ומה היה חסר אם נכתב שם זה"ל: על ארבע כנפות בגדיהם ונתנו חוט תכלת שזור והיה נשמע הכל ולא היה צריך לכפול עוד בפ' תצא. אם יאמר כי זה הוא מפני השכחה, הנה יכחיש כי התורה היא אלקית. ושכל הלשון שבה הוא, כביכול, לשונו של הקב"ה ממש, ועם הבלתי מאמין בזה לא נתוכח, כי ע"ז אמרו (סנהדרין ל"ח) ודע מה שתשיב לאפיקורוס כו' הנ"מ לאפיקורוס עכו"ם אבל לאפיקורוס ישראל לא כש"כ דפקיר טפי, וראה מש"כ בהקדמת ספרנו „דרך אמונה" הערה ב', ולכן אנו מוכרחין לומר שמפני שנצרך להסמיך מצות ציצית לאסור שעטנז להורות שמצות ציצית דוחה אסור כלאים, ולכן השאירה התורה בכונה גם להדברים שתהא שזורים, ורק על ארבע כנפות, וכן הוא בכל הדברים שנשנו במ"ת הוא לצורך, וכמ"ש בריש יבמות שאפי' ר' יהודה דלא דריש סמוכים במ"ת דריש מפני שמופנה.

כן מה שהביא מפ' ראה שבתו"כ בפ' שמיני אמר רק הכלל, וכאן פרט כל הבהמות והחיות הכשרות, יפלא מהו הצורך להפרט אחרי אשר גם אם לא היינו יודעים הפרטים לא נכשל, אחרי אשר עכ"פ אין בעולם יותר מעשרה מינים האלה שהם מפריסי פרסה ומעלי גרה, ומה לנו לדעת שמות הפרטים כמו שאין לנו לדעת שמות הדגים הכשרים, אחרי הכלל אם יש להם סנפיר וקשקשת נדע שהם טהורים, כן אם אך נראה שהם מעלי גרה ומפריסי פרסה ושוסעת שסע נדע שהם טהורים, ומה לנו לדעת שמותיהם. וא"כ אין כאן שום הגבלה או הרחבה או תנאי, כי הסימנים מפרים פרסה ומעלה גרה הם כללים מדויקים. אין שום יוצא מן הכלל.

אבל הז"ל אמרו שנכפל מפני השסועה, אשר אף כי היא מעלת גרה גם מפרסת פרסה, בכ"ז היא אסורה. ועוד יותר להראות שהתורה היא מן השמים, הן עד היום, אחרי אשר נגלו כל חלקי תבל הרחוקים ואיים אשר לא ידעו הראשונים מהם, בכ"ז עוד לא נמצאו מעלי גרה ומפריסי פרסה יותר מעשרה מינים האלה אשר חשבה התורה, וכן אמרו (חולין ס') השסועה ברי' שיש לה שני גבין ושני שדראות, וכי משה רבינו קניגי או בליסטרי היה מכאן תשובה לאומר אין תורה מן השמים *) א"כ הלא נכפל לצורך לא לבאור להרחבה או להגבלה, יעפ"י הריב לדרשה, כמו שכפלה התורה (דברים י"ז) לא תזבח לה' אלהיך שור ושה

---

*) התוס' שם ד"ה וכי משה, הקשו וז"ל וא"ת והא אמרינן בהמפלת דהשסועה באה מבהמה טהורה, (ר"ל לדעת רב דסובר ברי' בעלמא ליכא ובמעי אמו אגמרי' רחמנא, א"כ יוכל להיות שבהמה טהורה הי' לו למשה וילדה לו שסועה כו' וי"ל דשמא שסועה אינה באה אלא מבהמה שאינה מצויה בינינו עכ"ל, דברי רבותינו אינם אלא דברי נביאות, והלא אין זה מבואר כלל בתלמוד, הם רק אמרו השסועה הוא ברי' שיש לה שני גבין ושני שדראות, משמע שהיא בעלמא יש לה שני גבין. אמנם נוכל לומר דרב חנן סובר כשמואל דברי' בעלמא איכא שיש לה שני גבין והיא מעלת גרה ומפרסת פרסה ואותה אסרה התורה, וזאת הברי' אינה נמצאת בישוב שלנו, ולכן אמר מכאן לתורה מן השמים. והנה מלבד שרב חנן בר רבא היה תלמיד רב, ולא יתכן שיחלוק על רבו ויסבור כשמואל, אך הנה יפלא אולי באמת לא נמצאה ברי' כזו בכל כדור הארץ, ומשה בדה מלבו, ואיך נוכיח על אמתת תורה מן השמים? גם עיקר פלוגתת רב ושמואל שיחלקו במציאות אם נמצאה ברי' כזו או לא, הוא ג"כ דבר קשה, כי לא מצינו מחלוקת כזו.

והנלפע"ד, כי צדקו דברי התוס', ובאמת כעין נבואה נזרקה מפיהם, כי בספרי תולדות בע"ח אשר באויסטרליא נמצא מין כבש אשר הוא מעלה גרה ומפריס פרסה, ויש לו בשדרתו עפ"י כל אורך השדרה חריץ עמוק עד שנראה שיש לו שני שדראות, אבל באמת נמשה מתחיל הוא רק בשדרה אחד. הברי' הזאת אינה נמצאת בכל כדור הארץ רק באויסטראליען, וידוע שארץ אויסטראליע היתה נעלמת מכל הראשונים והיא נמצאת רק

אשר יהי׳ בו מום כל דבר רע, האם יש פה הרחבה או הגבלה או באור או תנאי, אך חז"ל עפ"י כללי התושבע"פ אמרו שבא לרבות החולה והזקן והמזוהם, ועוד כמה דרשות שדרשו ע"ז בספרי. עוד כפל במ"ת לא תבשל גדי בחלב אמו אשר כבר נאמר ונשנה בס׳ שמות בפ׳ משפטים, ובפ׳ תשא ונשתלש כאן בפ׳ ראה. בלא שום תוס׳ וגרעון. הנה שם בפ׳ שמות איננה מדברת מאסורי אכילה ורק בפ׳ ראה מדבר מענין מאכלות אסורות, כאכילת נבילה ובהמות וחיות טהורות וטמאות, לכן סמך ג"כ כאן לא תבשל וגו׳ להורות שג"ז אסור באכילה, וא"כ בצדק דרשו ואמרו שנאמרו ג׳ פעמים א׳ לאסור בשול א׳ לאסור אכילה וא׳ לאסור הנאה, כי לכן נסמך כאן בפ׳ ראה אצל אסורי אכילה להורות שבב"ח אסור באכילה, וא"כ מוכח שנשתלש לאסור גם בהנאה, וזהו רק עפ"י כללי התושבע"פ, ונאמר בכל המקומות בלשון לא תבשל להורות שרק דרך בשול אסרה תורה.

זה אלף ושמנים שנה בערך, ועד שעת השיא, לא נודע ממנה מאומה, ושם נמצאים איזה בע"ח שאינם נמצאים בשום מקום. וחז"ל היתה קבלה בידם כי השסועה היא ברי׳ שיש לה שני גבין ושני שדראות, מובן, כי שיהי׳ לה שני שדראות ממש אי אפשר לה לחיות, כי כל יתר כנטול דמי, וכמו שבנטלה חוט השדרה היא טרפה, כן אם יהיו שני חוטי שדרה כנטול דמי שאי אפשר לה לחיות. והנה זאת הברי׳ בעצמה הנמצאת באויסטראליע, היא רק נראה כבעלת שני שדראות, ובאמת למטה מן הצריך היא שדרה אחת, ולכן סובר רב שברי׳ בעלמא ליכא שיהי׳ לה שני שדראות ממש, כי אי אפשר לה לחיות, ורק מה שאסרה התורה השסועה הכונה במעי אמה, שכל בן פקועה שנמצאת במעי אמה, אף שתהי׳ טריפה, דהיינו חסרת רגל או יתירת רגל, וכדומה מסימני טרפות, אם נמצאת במעי אמה היא כשרה בשחיטת אמה, אבל אם נמצאת שסועה במעי אמה היא אסורה. לשון שסועה היא כמו ושוסעת שסע וקבלו ששדרתה שסועה לשתים. אבל ברי׳ כזאת לא תמצא גם במעי אמה רק בהכבש באויסטראליע, שאלה נמצא לפעמים ולד בשתי שדראות ממש, והיא איננה חיה, ואותה אסרה התורה כשנמצאת במעי אמה. אבל זאת הברי׳ בעצמה אף שהיא נראית כבעלת שתי שדראות, הלא באמת יש לה רק שדרה אחת. ושמואל סובר ברי׳ בעלמא איכא, כלומר זאת הברי׳ בעצמה אסרה התורה לגמרי, אף שהיא בעצמה מעלת גרה ומפרסת פרסה, וכן פי׳ הכתוב את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי פרסה השסועה, ר"ל אף שהיא מעלה גרה ומפרסת פרסה, ומ"ש את הגמל הוא עוד ענין אחר שהגמל הוא מעלה גרה ולא מפריס פרסה, וכ"כ התוס׳ שהשסועה כאן מבהמה שאינה מצוי׳ אצלנו, שהיא יכולה להמצא במעי הכבש האויסטראלי הנ"ל, וכן לדקו דברי רב תנן שזה ראי׳ על תורה מן השמים שכן קבל מרבו שנמצאת רק במעי הברי׳ הזאת.

ומדי דברי בזה, אזכיר עוד ענין דומה לזה. התורה אמרה ואת הארנבת אשר היא מעלת גרה, וכל חוקרי טבע בע"ח הכחישו זאת והוכיחו שהארנבת הנקראת בלשון אשכנז דיא האזע איננה מעלת גרה, והרב הג׳ ר"כ אדלער בספרו נתינה לגר דחק א"ע מאד להצדיק דברי התורה בדברים דחוקים, עיי"ש. אבל משה אמת ותורתו אמת. השבעים זקנים תרגמו הארנבת צעירת הרגלים כמ"ש חז"ל (מגילה ט׳) ואחרי אשר זה שאנו מכנים האזע בלשון אשכנז היא צעירת הרגלים, לכן פרשו הכל ארנבת האזע. אבל אין הדבר כן. כי הרב החכם מהר"י ספיר בספרו אבן ספיר ח"ב כתב שבהיותו בבאטאוויע בהודו המזרחית, הראה לו שר אחד בגן החיות אשר לו ברי׳ אחת שהיא כגודל הכבש בגוו, והיא מעלה גרה ממש ככל המעלי גרה, והיא איננה מפרסת פרסה ורגליה הראשונות קצרות הרבה מרגליה האחרונות, והיא הארנבת שאמרה התורה, ולכן תרגמו השבעים צעירת הרגלים. ואולי מלבד הטעם שאמרו חז"ל מפני שאשתו של תלמי הי׳ שמה ארנבת, או לפי גירסת הירושלמי אמו. והמבקרים כתבו שהי׳ שמו תלמי לאגי ולאגי ביונית ארנבת. אבל יוכל להיות שמפני שהחיה הזאת איננה נמצאת רק בהודו המזרחית ואולי רק בהא בעטאוויע, לכן אין להם שם בשפת יונית והוכרחו לתרגם צעירת הרגלים. ועל פי הדברים האלה יובנו היטב דברי הגמרא שלא יאמרו שחקו בי היהודים והטילו שם אשתו או אמו אשר הדברים מפליאים שהרי עכ"פ היתה נקראת ארנבת, ובאמת נקראה לאגי בלשון יוני והחי׳ האזע גם היא נקראת בל׳ יוני לאגי. כשם משפחת תלמי. ואחרי אשר זאת החיה לא הי׳ לה שם ביונית והיו מוכרחים לתרגמה לאגי ותלמי היה שואל הלא הלאגי איננה מעלת גרה, ורק שהיא דומה עכ"פ לארנבת והי׳ להם עכ"פ לתרגם לאגי, אבל פחדו פן יאמר תלמי שחקו בי היהודים להטיל שם משפחתי בתורה, כי אלו היתה הלאגי באמת מעלה גרה לא היה לתלמי שום טענה עליהם, כי הלא מוכרחים היו לתרגם שם ארנבת, אבל אחרי אשר אין הארנבת מעלת גרה ואם היו מכנים את שם החיה לאגי בתורה עכ"פ ביונית על האזע, הלא יאמר תלמי שחקו בי היהודים בכונה לתרגם על שם משפחתי והבן ולפענ"ד נכון הוא.

כן מצינו שפרשת ערי מקלט ג"כ נאמרה ונשנתה ונשתלשה, בפ' משפטים נאמרה בקצרה ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה, בפ' מסעי האריכה התורה לפרט פרטי הדברים ובפ' שופטים באה בשלישית:

והנה מבלי התושבע"פ אין שם שום חדשות. אבל עפ"י כללי התושבע"פ נמצאין כאן הרבה חדושים, וכמו שדרשו מה יער שיש רשות לניזק ולמזיק כו' מה חטיבת עצים רשות כו' יצא אב המכה את בנו כו' ועוד דינים הרבה.

עקר הדבר שמשנה תורה הוא באור על החקים שבספרים הראשונים, היא דעת חכמי העמים, אשר התורה הכתובה היא קדושה גם להם, ורק את התושב"פ לא קבלו, ע"כ הם נלחצים להגיד כי מ"ת היא הבאור לס' הראשונים. הטעם שלא נכתב הכל וגם לא נתן הבאור שבע"פ להכתב ככר מבואר למעלה. ואין לנו וכוח עם הבלתי מאמין אשר פיו ולבו שוים בהכחשה, ורק עם זה הבא בחלקות ימעמיד פניו כתורני ומאמין ומוליך תועה לתמימי דרך, הננו עמלים להראות כי הוכחותיו להכחשותיו הן רק פטפוטי דברים ורות ישאם.

(ל) (שם צד 7) האריך לסתור דברי חז"ל שאמרו מש"כ וזבחת מבקרך ומצאנך כאשר צויתיך (דברים י"ד) מלמד שנצטוה על הקנה ועל הושט (חולין כ"ח) וכתב וז"ל: „ושיש צווי היך לשחוט והן חמש הלכות שחיטה, והיו הם חושבים שכאשר צויתיך רומז על כך, ואמנם ודאי שראי' זו תהיה צודקת אם נניח שנצטוה משה בע"פ על זה, או באמר שכאשר צויתיך אפשר שרומז על הצווי ההוא. אבל גם באופן ההוא לא תהי' הראי' מוכרחת, יען שאפשר שכאשר צויתיך מכוון על צווי אחר הנאמר במקום אחר, ואין הראי' אלא אפשרית, אבל עתה שאנו רוצים להראות שנצטוה משה בע"פ על אופן השחיטה ואנו שואלים מאין לנו שנצטוה על פרטי הדברים? מה נשיב? אם תהיה התשובה זה הודיעה לנו התורה באמרה כאשר צויתיך שזה רומז על איזה צווי שעשתה כבר ולא מצאנו בשום מקום שעשתה צווי, ובהכרח היתה כונתה על צווי בע"פ, הלא אז נאמר שאינו כן, אלא כאשר צויתיך מכוון על עקר ולא על אופן השחיטה, ווה אחרי שאמר רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר בכל שעריך (שם י"ב) ע"ז מוסב המאמר וזבחת כאשר צויתיך ורומז על הצווי אשר במאמר ושחט את בן הבקר להבשירו לאכילת מזבח והכהנים והבעלים, ורצונו לאמר שכמו שצויתיך לשחוט בקדשים כן תזבח גם בהמות חולין כי תאוה נפשך לאכל בשר, ופשוטו של מקרא ודאי כן הוא, ואין לנו לסמוך אלא על דרשת חז"ל שדרשו כאשר צויתיך על אופן השחיטה, אם אנו חוזרים על השאלה הראשונה ונשאל ראי' על הדרשה הזאת עצמה? ובפרט שהחכמים עצמם הראו לנו שאפשר לפרש כאשר צויתיך על צווי אחר בבחינת עקר השחיטה, ולאמר מה קדשים בשחיטה אף חולין בשחיטה (ספרי פ' ראה סי' ע"ה) וע"כ סוף סוף ראי' הזאת לפטה מהשערה", עכ"ל.

בטרם נשיב על דבריו אלה, עלינו להעיר כי דבריו אלה סותרים את דברי עצמו שכתב להלן בפ"ה (צד 42) שאין שום אסור באכילת נבלות וטרפות רק לכהנים, אבל כל ישראל, היינו זרים, מותרים בנבילות וטריפות, ולפי משפטו זה הלא אין חולין צריכין שחיטה דוקא ומותר לנוחרם או להרגם, וכדומה, וא"כ איך אמר וזבחת כאשר צויתיך בקדשים שהם דוקא בשחיטה, ותיובתא דידי' אדידי'! אך עכ"פ נתבונן בעקר דבריו כאן. באמת אין כונת חז"ל להביא מכאן ראי' על אמתת התושבע"פ, הן המה לא לראיות ולמופתים הם צריכים על אמתתה, כי הקבלה מרבותיהם היא הראי' היותר ברורה ואמתית ולא נחשדו חלילה כי בדו אותה מלבם. ורק הצדוקים אשר מקורם מפריצי בני עמנו אשר התמכרו לתעתועי היונים, וכאשר גברה יד החסידים החשמונאים וירדפום, וגזרו אז הרבה גזירות

וחומריות לצורך חזוק הדת שרפתה מפני גזירות היונים, התנגדו הפריצים המתיונים להתקנות וההומריות שתקנו הפרושים, ולבל יאמרו עליהם שנבדלו מעל האומה בקשו תואנה ואמתלא להכחיש הקבלה בבמה דברים ובאין אמת בהקבלה והתושבע"פ, אין עוד יתרון להפרושים אשר כל כבודם בעיני העם הוא שהם יודעים את התורה *).

עקר כונת חז"ל הוא לפרש הדבור כאשר צויתיך שפירשו גם הם כאשר צויתיך בקדשים, וכמ"ש בספרי. אך הלא יפלא מה נאמר שם יותר ממה שנאמר כאן? שם נאמר לשון שחיטה וכאן לשון זביחה, וידוע ששתיהם הן אחת, כמו שמצינו לשון זביחה גם בקדשים כמ"ש (דברים כ"ז) וזבחת שלמים ואכלת שם, וכן בבמה מקימות (שם טז) וזבחת פסח לה' אלהיך, ובכן כאשר צויתיך הוא למותר, כי הלא שם בקדשים איננו מברר יותר ענין השחיטה מאשר כאן. כן מצינו לחז"ל בעצמם שלשון שחיטה וזביחה אחת היא, כמ"ש (חולין כ"ז) מנין לשחיטה מן הצואר שנאמר ושחט ממקום ששחט חטאהו. כן דרשו שם וזבח ממקום שזב חתהו, ואנו רואים ששחיטה וזביחה אחת היא. ועי' בהקדמת ס' יריעות שלמה להרב החכם המדקדק הנפלא ר' שלמה פפנהיים שהוכיח שם בדברים מחכמים ונפלאים שדרשת חז"ל בזה היא עפ"י עומק הלשון. לכן פירשו שהכונה היא על ההלכות שנאמרו בע"פ בשחיטת קדשים היינו שצריך שישחוט הקנה עם הושט ורובו של אחד כמוהו, וכן החמשה הלכות שחיטה שהי' חלדה דרסה הגרמה ועקור שנצטוה בע"פ בקדשים, כלומר פירושי הלכות שחיטה שכן יהיו נוהגין גם בחולין. שכמו בכל המצות נכתבו סתם ופרטי ההלכות נאמרו בע"פ, ורובם נרמזו בכתוב, ורבים הם הללממ"ס, ואין להם רמז בכתוב, כן כל הלכות שחיטה לא נמצא להן רמז בכתוב, כפי שבארנו למעלה, שכל מה שיש לו רמז בכתוב נקרא כמו בכתב, ורק מה שאין לו רמז בכתוב נקרא בע"פ הללמממ"ס. וז"ש מלמד שנצטוה משה על הלכות שחיטה בע"פ ועקר הצווי הי' בקדשים, וכאן בשחיטת חולין אמר כאשר צויתיך להורות שכל ההלכות שנצטוה משה בקדשים נוהג ג"כ בחולין. ואם יתעקש המתעקש לאמר כי עכ"פ לשון שחיטה מורה יותר על שחיטה מן הצואר מלשון זביחה, אשר על כן הוכרחה התורה לאמר כאשר צויתיך, כלומר, כמו בקדשים שבהם מפורש לשון שחיטה, נשיבהו אם כן איפוא הלא הטיבה יותר אם אמרה ושחטת ולא הוכרחה לאמר כאשר צויתיך. אבל באמת שחיטה וזביחה אחת הן, ומיותר כאשר צויתיך וע"כ דרשו לרמז על הצואות בע"פ, היינו כל הלכות שחיטה שנתפרשו בע"פ בקדשים שנוהגין ג"כ בחולין. ומ"ש בספרי כאשר צויתיך בקדשים מה קדשים בשחיטה אף חולין בשחיטה, עקר כונתם על הדרשות האחרות אי מה קדשים במקום אף חולין במקום כלומר שמותר גם במקום ת"ל כי ירחק וגו' וכן אי מה קדשים נתן לכהן חזה ושוק כן בחולין, עיי"ש שהאריכו. ונוכל לומר שבזה נחלקו שרבי שאומר שם כאשר צויתיך מלמד שנצטוה משה על רוב שנים בבהמה ורוב אחד בעוף חולק על התנא הקודם, שהתנא הקודם סובר שאין במשמעות לשון זביחה כמו משמעות לשון שחיטה, אשר על כן יאמר כאשר צויתיך בקדשים שנאמר לשון שחיטה, ורבי סובר שלשון שחיטה וזביחה אחת היא,

*) וז"ש (קדושין ס"ו) במעשה דינאי המלך באמר אלעזר בן פועירה לינאי המלך הדיוט שבישראל כך הוא ואתה מלך וכה"ג כך הוא דרך ימה שעשה אם אתה שומע לעצתי רומסם והתורה מה תהא עליה, כלומר שהצורך בהם שהרי בידם התושבע"פ ע"ז השיב הרי התורה מונחת בקרן זוית וכל הרוצה ללמוד יבא וילמוד, מפני שאין יתרון להחכמים, אחרי אשר את התורה שבכתב הכל מבינים.

וא״כ בא כאשר צויתיך לרמז על הלכות שחיטה. ועקר מחלקותם היא אם יש שחיטה לעוף מן התורה, שת״ק הסובר שאנו למדין מקדשים יסבור שאין שחיטה לעוף מן התורה שהרי בעופות אין שחיטה בקדשים כי אם מליקה. וכן נראה שם מדברת הגר״א שמחק תיבת ד״א, עיי״ש, א״כ רבי שאמר שם כאשר צויתיך מלמד שנצטוה משה בע״פ על הלכות שחיטה, סובר שלשון זביחה הוא ממש כלשון שחיטה, ולפי זה מיותר כאשר צויתיך ובא להורות שנצטוה על הלכות שחיטה. אך גם הסובר כאשר צויתיך בקדשים איננו חולק על העקר שנתקבלה הלכה שחיטת רוב הסימנים והמשה הלכות שחיטה.

לא) כתב שם (צד 8) וז״ל: „וראיות כאלה רבות ויש להוציאן מכמה חקים בתורה אשר לא נרשם בכתב כי אם כללות אבל לא נרשמו פרטיהם, ונוכל לשער כי הפרטים נודעו בע״פ מאז מקדם, כמו בשמירת שבת מעשות מלאכה שלא נאמר בה רק בדרך כלל לא תעשה כל מלאכה ואין לנו בתורה כי אם ארבעה פרטים בכתוב חרישה וקצירה (שמות ל״ד) וזריעה וזמירה (ויקרא כ״ה) אבל ברור הוא שנאסרו עוד שאר מיני מלאכות מראותינו שנתר ביו״ט אוכל נפש ומזה שבשבת ג״ז נאסר, וע״כ ודאי שנודעו כבר בעת שנאסר זה החק מה הן פרטי המלאכות שהתיר לעשותן ביו״ט ואשר אסורות בשבת מהיותן מלאכה. ויש לנו רמז ע״ז בענינו של מקושש עצים ביום השבת שהקריבו אותו המוצאים אותו מקושש עצים אל משה ואל אהרן ואל כל העדה (במדבר ט״ו) מבורר מזה שאלה המוצאים אותו ידעו שהמעשה שעשה האיש המקושש הוא מעשה שאסור לעשות בשבת מהיותו מלאכה, וזה ודאי שלא נודע כן מחק שבכתב, אבל נודע בכלל מלאכה שבזמניהם״, עכ״ל.

הנה במקום שהיכלת לדרוש מרגניתא דרש חספא. המחבר שלנו הולך לשטתו שהתורה סמכה על המנהג. הלא נשאל, היתכן שהתורה תחייב כרת וסקילה להעושה מלאכה, ומה היא מלאכה? בזה תסמוך על המנהג ועל לשון בני אדם! ואם ישונה המנהג או לשון בני אדם, הן לא נדע מה היא מלאכה שאסרה. הוא הביא ראי׳ מאסור שביעית שזריעה וזמירה הן מלאכה, ומובן שאין הנדון דומה. התורה צותה ובשנה השביעית תשמטנה ונטשתה האם זאת היא מלאכה שתהא אסורה בשבת, שמירת השדות והכרמים? מדוע לא הביא „מחברנו״ מש״כ אצל המן אשר תאפו אפו ואשר תבשלו בשלו (שמות ט״ז) ואת זה הדבר התירה ביו״ט אשר יעשה לכל נפש אפי׳ ובשול?

הראי׳ מהמקושש איננה ראי׳ כלל. התורה אמרה בחריש ובקציר תשבות, והננו מבינים שקצירה היא בכלל מלאכה, ובהכרח קציצת אילן מן המחובר היא בכלל הזה, והמקושש קשש מן המחובר, ולכן ידעו שזאת היא ממלאכת אסור.

בכלל אין טעם וריח בכל דבריו שהוא מתחכם בהם לקלוע אל המטרה שלו להתנגד לקבלת חז״ל, שבאמת דבריהם וקבלתם בענין מלאכת שבת הם קרובים אל הפשט ונבונים עליו. שלכן סמכה התורה שני פעמים אסור מלאכת שבת למעשה המשכן, להורות שכל הדברים הנעשים במשכן הם אסורים בשבת, וזהו עקר התושבע״פ הנמסר עפ״י הי״ג מדות, שזהו דבר הנלמד מענינו, וא״כ אין חדוש שידעו המוצאים את המקושש שהוא מחלל את השבת, כי משה למד לכל ישראל את התורה, וכמ״ש (עירובין נ״ד) כיצד סדר משנה כו׳ שנה לאהרן פרקו כו׳ נכנסו כל העם ושנה להם משה פרקן, א״כ היו אז כל ישראל למודי ה׳, ולא שידעו עפ״י המנהג. במתלהלה יורה זיקים ויטיל ארס תקינים בדת, להוכיח שמשה בעצמו סמך על המנהג ונתן לנו תורתו עפ״י המנהג, ואשר לכן יתנהגו עם תורתו עפ״י המנהג! אבל

חלילה לכל איש ישראל להאמין כן, רק התורה כללותיה ופרטותי' ודקדוקיה וכל ההלכות המקובלות בע"פ הכל הוא כפי מה שקבל אדון הנביאים מפי הקב"ה כביכול, וכלם הם נצחיים לא ישתנו ע"י שום מנהג, כולם רועה אחד אמרם מפי אדון כל העולמים. ופה מדויק ג"כ לשון התורה בפ' תשא באמרה ראה קראתי בשם בצלאל וגו' ובלב כל חכם לב נתתי חכמה ועשו את כל אשר צויתיך את אהל מועד וגו' והכף אחר זה נאמר ויאמר ה' וגו' ואתה תדבר אל כל בני ישראל לאמר אך את שבתותי תשמרו כלומר אעפ"י שצויתי אתכם על מלאכת המשכן, בכ"ז אסור לעשות כל המלאכות למשכן ביום השבת, אשר מזה מובן, שכל הדברים הנצרכים לעשות במשכן אסור לעשית בשבת גם לצורך המשכן. כן בפ' ויקהל נאמר כי קודם שצוה להם מעשה המשכן הזהירם תחלה על השבת. והזהירם גם לכל העם לא לבד להאומנים כי גם להביא הנרבות אסור, שהוצאה מרשות לרשות הוא ג"כ אסור הנחשב למלאכה.

וע"ד הפשט, מה שנאמר שם לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת, להורות שאסור גם צרכי אוכל נפש שהותר ביו"ט, אשר רוב צרכי אוכל נפש נעשים ע"י האש, ומזה למדו שרק מלאכת מחשבת אסרה תורה, שכל מלאכת המשכן נקראת מלאכת מחשבת, והכונה מלאכה חשובה ומתקיימת, וזהו גדר מלאכה, ואין נ"מ אם גדולה או קטנה, קלה או כבדה. ומזה דרשו שגם הוצאה נקראת מלאכה, וכמ"ש שם איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש, שהכונה להביא עיד נדבות, ובכן גם ההבאה שהיא הוצאה מרשות לרשות נקראת מלאכה. והכל למדו חז"ל מסמיכות האזהרה על השבת למלאכת המשכן. וחלילה לחשוב שהתורה סמכה על המנהג ונתנה תורת כל אחד בידו.

כן האריך שם „המחבר דנן" בענין שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם, המדה הי"ג, והרבה להביא ראיות מכמה מקומות מהמכילתא ומהספרי ומהתלמוד שהכריעו בלא כתוב שלישי, שמזה ירצה להוכיח שהרשות לכל אדם להכריע לפי שכלו, והביא ג"כ ראי' מפי' הראב"ד על התו"כ שכתב כן. ואולם כבר איתמחא גברא להביא ראיות להנחותיו וחלומותיו בהיותו סמוך ובטוח שלא ימצא מי שיבקר אחריו לראות אם נכונות הן ראיותיו, ואם לא העתיק את דברי הקדמונים שמשתמש בהם לראיותיו ב ז י ו ף! פי' הראב"ד על התו"כ איננו ת"י לעיין בו. אך זאת מצאנו ראינו כי ראיותיו שהביא מהמכילתא והספרי והתלמוד אינן כלום. ידענו גם ידענו את כונתו בהוכחותיו כי הי"ג מדות אינן מוסכמות מכל חז"ל, שאלו היה כן כפי שישתדל להוכיח, הרי אינן הללמ"ס, אבל לא הבין את המדה.

לשון הכרעה בכ"מ הוא שהמכריע יאמר מקצת כזה ומקצת כזה, אבל אם נאמר שכתוב זה מדבר על אופן זה והשני מדבר על אופן אחר אז איננו צריכים להכרעה, כי הלא אינם מכחישים זה את זה, אחרי אשר אינם מדברים מאופן אחד. שני כתובים המכחישין זא"ז פירשו בתו"כ כתוב אחד אומר מאוה"מ ואי אפשר לומר מאוה"מ שכבר נאמר מעל הכפרת וא"א לומר מעל הכפרת שכבר נאמר מאוה"מ כיצד יתקיימו שני כתובים הללו, זה מדה בתורה שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם ומה ת"ל ובבוא משה אל אוה"מ ישמע את הקול מדבר מבין שני הכרובים מגיד הכתוב שהיה משה

נכנס ועומד באוה"מ וקול יוצא משמי שמים *) לבין שני הכרובים והוא שומע והקול מדבר בפנים עכ"ל הספרי בפ' נשא וכן הוא בתו"כ, וזו היא הכרעה, מקצת כמו כתוב זה ומקצת כמו כתוב השני, וזהו כל לשון הכרעה הנמצא בתלמוד, מקצת כמו זה התנא ומקצת כהשני. אבל כל המקומות שציין זה „המחבר", אין שם הכרעה רק באור שהכתוב הזה מדבר על אופן זה ושם מתקים כמו שכתוב לגמרי, והכתוב השני מדבר על אופן שני ומתקיים בו ג"כ כמו שכתוב לגמרי. לדוגמא (יבמות מ"ט) כתיב כי לא יראני האדם וחי וכתיב ואראה את אד' ל"ק כאן באספקלריא המאירה כאן באספקלריא שאינה מאירה, ולכן כתיב וארא את אדנ' ולא הוי' כי מדת אדנ' היא מדה נמוכה, וכמ"ש (שמות ו') וארא אל אברהם וגו' באל שדי ושמי הוי' לא נודעתי להם. לכן כתיב בברית בין הבתרים ויאמר אברם אדנ' אלהים מה תתן לי כי כל הנביאים מלבד משה ראו באספקלריא שאינה מאירה, לכן יכלו לראות, כמו שאם נביט בשמש דרך מסוה אפשר להביט, לא כן אם נביט ישר אל השמש מבלי מסך מבדיל העין לא תעצור כח להביט, ולכן אמר למשה לא יראני (ויעיין בהערה).

כן ציין במכילתא כתוב א' אומר שבעת ימים תאכל מצות, וכתוב א' אומר ששת ימים כיצד יתקיימו שני הכתובים, אלא שביעי בכלל היה ויצא מן הכלל ללמד על הכלל כולו יצא מה שביעי רשות אף כולן רשות, א"כ אין כאן מדת שני כתובים המכחישים זה את זה, אלא מדה אחרת, מדת שהיה בכלל ויצא מן הכלל כו'.

כן כל המקומות שציין להביא מהם סעד לראיותיו אינם ענין לכאן, וכדרכו להרבות בציונים לבלבל את הקורא שיראה עכ"פ ציונים רבים, וידמה כי הם מעזרים אחרי דעותיו וראיותיו.

(לב) האריך (צד 9) לחלק בין הלכה להלכה, לאמר שמועה זו נאה וזו אינה נאה, כלומר זו מקובלת וזו מחודשת, וז"ל: „כי למבראשונה והוא מעת שנכתבו חקי אלהים ותורותיו על ספר, היו נודעות קבלות שונות אשר על פיהם יובנו כמה חקים בתורה, ועוד יותר נאמר כי הם העמודים אשר עליהם נכנו כמה חקים, אבל אלה הקבלות לא נכתבו על ספר. וכן הראני לדעת כי מיום אז נתפרשה החקים והפירושים הנועדים להבינני מובן המלה או הדבור שבכתב לא נכתבו, אבל נכתבו הפירושים אשר יוסיפו תנאי או הגבלה או הרחבה ואינם מונחים במובן המלה או הדבור, וזה תכונת הפירושים אשר במשנה תורה ומעט מהם גם בשאר ספרים,

---

*) אמרו כאן שהקול יוצא משמי השמים, שכן היתה מדת נבואת משה, וביחוד בכל ענין התורה והמצות, שהיתה מדרגת נבואתו, כביכול, מפי הקב"ה בעצמו לא ע"י שום ממוצע או מדרגה נמוכה כמו מדת שם אד' או אלקים רק מדת הוי', וזהו שרמזו משמי השמים אשר גם מה"ש אינם משיגים שם וכמ"ש ומה"ש באמצע ולא היו שומעין, ולא מצאנו לאברהם שיזכיר הוי' בפי' רק אד' או אלהים. וידוע כי המלאכים יקראו בשם אלהים וגם אד' ורק בשם הוי' לא מצינו שיהיו נקראים, לכן נקרא שם הוי' שם המיוחד, שרק הוא ית' נקרא בשם הזה. ובאמת בלתי אפשר מצד הכח האנושי שישמע קול ה' ית' בלי ממוצע, ורק בשביל נתינת התורה, שקוב"ה ואורייתא חד, ואי אפשר שתנתן ע"י ממוצע, שאם ע"י ממוצע לא היתה תורת ה' ולא היה כלול הכל בהתורה, כי הממוצע או המלאך הוא עכ"פ נברא. וההכרח הוא בעל גבול ותכלית, וע"כ בשביל קבלת התורה נתן הקב"ה מתנה יתרה למשה, שהיא למעלה מכח כל נברא לשמוע הדבור בלא שום ממוצע וכמ"ש פה אל פה אדבר בו וכן אשר ידעו ה' פנים אל פנים, הכל הכונה בלא ממוצע. ולכן אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, כי הלא אי אפשר שנביא במדרגתו נמוכה ממעלת מדרגתו של משה ולבטל דברי משה ולכן בסוף התורה נאמרה ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים, וזו היא אזהרה בחתימת התורה שלא יעיז איש להכחיש או לבטל תורת משה, כי למדרגת נבואה גבוהה כזו לא קם ולא יקום כמו שפי' הרמב"ם כי התורה היא נצחית ולעולם יכול לומר שלא קם כמש"כ במו"נ בפל"ה לשני, וז"ש שירד הקול משמי השמים במקום שאין למלאכים בו השגה, והבן.

ולפי המדה הזאת נוכל להכיר ישנו של איזה פי' ולדעת אם יש להחזיק כמקובל או כמחודש. וראינו ג"כ כי תיאר מקצת הקים הכרית כבר בעת הנתנם על איזה פירוש, בהיות שאין אפשרות לקיומם בלתי אם נניח שכתומיתיהם וכללותיהם נתבררו על הודעת או דעות פרטיהם. כל דורש אמת לאמתו, יודה כי כל המשפטים האלה צודקים, ואמנם אם בכל זאת נמצא הרבה מן הדורשים אשר יכחישו הכל אין האשם תלוי בהם אבל תלוי במליצי הקבלה ומאהביה, כי המה לא שמרו גבול והפריזו על המדה. דברי התלמוד המיחסים המשנה והתלמוד וסכום כל ההלכות והפירושים והדקדוקים למשה מסיני, כי לקחו כפשוטם ולא נתנו לב לדעת אם יש למובן הזה הפשוטי מעמד לעומת הסתירות הנופלים בו ולעומת האפשריות שאמרו כן כל הקדמונים לאיזה כבה וכונה מיוחדת. עוד התחזקו בשיטתם, בראותם כי גם מן הגאונים הבינו הדברים כבתבם. עד שאמרו אפילו הויות האמוראים לא היו מדעתם אלא היו מקובלים (אגרת רש"ג) וכל הי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן מקובלות מסיני (רש"י בשם הגאונים והרמב"ם) ולא התבוננו בדבר כי גם הגאונים לא אמרו כן בקבלה מיוחדת. כי אם מצד הראיות אשר הביאו מדברי התלמוד כבתבם וכפשוטם, אם נביט על דברי השואלים מלפני רב שרירא גאון בפנה הזאת, נמצא כי גם הם היו נסבכים בספיקות על הדבר הזה, ובהכרח שלא היתה קבלה מפורסמת וידועה", עכ"ל. העתקנו כל דבריו להראות כי דרכו לבוא בלהג הרבה וברוב ענין אף כי אין להם שום מובן, וכל המתבונן היטב בכל דבריו יודה כי גם בעצמו איננו יודע מה הוא סח. מדוע לא נכתבו הקבלות, ואף כי הקבלות והבאורים מונחים בלשון, זהו אחר שכבר נמסר הפי' בע"פ אנו רואים שכן מונח בהלשון, אבל לולא נמסר הבאור בע"פ היתה היכלת לפרש באופן אחר, כי אם לא אפשר לפרש באופן אחר, הלא זיל קרי בי רב הוא ולמה זה נצרך למסור הבאור בע"פ, אבל אם כן הלא יקשה מדוע לא נכתב זה הבאור בפירוש, הלא צריך לחוש פן במשך הזמן תשכח המסורה ולא נדע איך לקיים המצוה? אם כן איפוא זה הכלל שמסר לנו „המחבר" אין לו עמידה וקיום. ואולם אם בכל התורה נמסרו כללים ורמזים איך להבין התורה, כמו כל הי"ג מדות ושארי הכללים, הלא הכל שוה, הן אלו שמצינו שמונחים בלשון והן אלו שאינם מונחים בלשון אלא שעב"פ הם נרמזים בתורה שבכתב ע"י המדות והכללים שהתורה נדרשת בהן. אכן בכונה הניח נותן התורה ולא פירשם מפני שסמך על התושבע"פ, עם מסירתו את המדות והכללים, וע"כ אין להכיר יושנם של כל ההלכות עפ"י חקי הלשון.

כל דורש אמת ברורה מוכרח להודות שאין המשפטים של „המחבר" צודקים. המתנגדים לתורה שבעל פה באמת לא יאמינו שהתורה שבכתב היא כלה מפי הקב"ה, ורק לאמתלא יקחו להם את ההכחשה רק בתורה שבעל פה ועל טענתו שהמחזיקים בתושבע"פ הפריזו על המדה, כבר הארכנו לעיל והוכחנו כי אכן האמת אתם, כי אין המאמרים סותרים זה את זה, ולכן בצדק החזיקו כי הכל בקבלה ובצדק החזיקו שהכל כפשוטם, כי כל הגזרות והתקנות, וההלכות שנתחדשו במשך הזמן ע"י איזה סבה או סייג נגד המכחישים או לבל יבאו להקל בגופי תורה, לא כחדו חז"ל מאתנו את הידיעה כי חדשות הנה, אך מה שהוציאו מדרשות הכתובים עפ"י הכללים הם גופי תורה, כפי שהארכנו למעלה בהבנת אמרם ז"ל שגם הויות האמוראים נתנו מסיני והבאנו דברי התוי"ט (אות ט"ז), ובצדק ובקבלה מרבותיהם אמרו הגאונים כי כל הי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן הן מקובלות מסיני. ומי אמר לו „להמחבר" כי „הגאונים לא אמרו כן מפני שכן היו מקובלים" ורק מפני שמצאו כן בתלמוד? דברי הגאונים נאמרים סתם, אך מה

היה אם גם אמרו הגאונים בפירוש כי כן הם מקיבלים האם האמין להם? הלא חכמי התלמוד אמרו בפירוש שהכל מקובל בידם, ובכל זאת יאמר „המחבר דנן" שדברו בהפלגה וגוזמא, וממילא מיבן, שאם היו הגאונים אומרים שכן אנו מקיבלים מחכמי התלמוד היה ג"כ אומר שדברו דרך הפלגה וגוזמא.

ראיתי מהשואלים מרש"ג, שנראה שהם מסופקים, היא רק הטלת אבק בעיני הקורא... מי לא ידע שכל שואל גם ששאלתו היא בדבר ברור, בכ"ז ישאל כמסיפק בדבר ההוא... הם שאלו איך נכתבה המשנה ואיך נסדרה הגמרא, ובכלל איך באה הקבלה בכל דבר הנמצא במשנה ובתלמיד. והרש"ג משיבם בארוכה כפי שמקיבל בידו, וגם כותב כל שלשלת הקבלה מאז נסדרה המשנה ע"י רבינו הקדוש עד זמנו, וכל שלשלת חכמי האמוראים, ואחריהם כל רבנן סביראי ואחריהם כל הגאונים ראשי שתי הישיבות סוריא ופומבדיתא, ומה היה לרב שרירא להשיב להם יותר, האם להשבע בנקיטת חפץ שכן קבל? הן הם לא חשדו חלילה לגדולי חכמי ישראל שמגזמים או שיבדו דבר מלבם. הם היו רחוקים מישיבת בבל, לכן שאלו הכל מהגאון היושב ראש בישיבת פומבדיתא.

בכלל, כבר כתבנו שקצירה של תורה היא האריכות. מפני שקבלנו כי אין בתורה אף אות א' לבטלה, כי באמת הוא רמז על איזה הלכה ודרש. גם זה הסיבר דברה תורה בלשון בני אדם, לכפיל המקיר עם הפעילה, כמו דרש תדרוש חקר תחקור, וכדומה, בכ"ז לפעמים נדרשת כפילת הלשון, וגם בזה היו להם כללים וחקי לשון שהיו ידועים להם יותר מידיעתנו אנחנו. וכבר כתבנו שעפ"י הרוב, גם אם נמצא שהוציאו איזה הלכה מיתור אות וכדומה, והשני חולק על זה, יהקשו על החולק מאי דרוש בזה היתור לשון, והשיב שנצרך לדרשה אחרת, והקשו זה מנא לי' ותי' שלומד ממקים אחר, וכן הרבה, ומזה מוכח שעל יתר ההלכות אין חולק וזהו מפני שהיו כולן מקובלות, ונחלקו בהלכה זו, והוא ג"כ שנחלקו בהקבלה, וממילא זה שקבל את הלכה זו, ימצא לה רמז מיתור לשון או ממשמעות הלשון. לדוגמא: המחלוקת (ברכות י"ג) ק"ש ככתבה דברי רבי וחכ"א בכל לשון מ"ט דרבי אמר קרא והיו בהווייתן יהו ורבנן מ"ט אמר קרא שמע בכל לשון שאתה שומע ורבי מבעיא לי' השמע לאזניך כו' שכל אחד קבל כשמעתי' ומיצא לו רמז בדרשת הכתיב, וכן בהרבה מקומות, עד שגם ההלכות שאמרו האמוראים בפירוש המשנה, לא הוציאו מלבם רק כפי שקבלו מהתנאים האחרונים, תנאי הברייתות שפירשו כן המשנה, כמו שהאריך להוכיח כ"ז הרב הג' בעל ספר „דורות הראשונים" ח"ב שיצא זה מקרוב לאור בראיות ברורות, שהדברים הנמצאים בבבלי מאיזה אמורא פי' על המשנה, נמצא בירושלמי בשם ברייתא, וכמה פעמים בהפך. לפאר כל זה יארכו הדברים, אך תן לחכם ויחכם עוד וימצא שכן הוא בהרבה סוגיות הש"ס. והכלל שהכל היה מקובל. אך עפ"י הכללים שקבלו, הוציאו לפעמים הלכות מחודשות שהוציאו ממדרש הכתובים, וזהו הוויות של חכמי האמוראים שנתנו למשה בסיני, כי הכל נרמז בתורה ואם לא נאבדו ונשכחו מאתנו הכללים, היתה גם לנו היכלת למצא חדושים בתורה.

בכלל, הפירושים והבאורים אשר בלעדם לא נדע איך לקיים המצוה שהם נחוצים בכל שעה. וכן כל הללמ"ם שאינם נרמזים כלל בתורה, עד שגם עפ"י המדות והכללים המסורות לא נדע איך להוציאם מהתושב"כ, וכן כל כיוצא בהם המוכרחים ונחוצים תמיד למעשה, אותם מסר משה מיד ליהושע ולזקנים בפירוש,

וליתר כל התישבע"פ, מסר להם את המדות והכללים שהתורה נדרשת בהן. ובכל דור הוציאו חדושים ממדרשי התורה, ומסרו את הדרשות לתלמידיהם, כמו שאמרו ז' דרש יהוירע הבשר לה' והעורות לכהנים, זה מדרש דרש יהוירע הכה"ג (שקלים פ"ו) והרבה מאד הלכות שדרשו והוציאו בכל ימי הבית הראשון, ורק זה נשאר ביחוד מפני שמצאוהו נרמז בכתוב.

„המחבר דנן" טוען כי כל המאמרים האלה יש להם ערך אגדה, וכונתו שאין למדין מדברי אגדה מפני שבעלי אגדה מדברים בהפלגה. אבל גם באגדה יש „מדריגות", יש אגדה בדברי מוסר שהסמיכום על הכתוב, אם הם נאמרים בדרך אסמכתא, או שרעתם כי הכתוב מרמז להם, אין לנו נ"מ כאן לענינינו. אבל הרבה עקרי הדת ויסודי התורה שהורו לנו חז"ל הם כמו אגדה, כי אמונת המשיח ותחה"מ ועוד הרבה ענינים כאלו ונסמכו על הכתובים, האם נאמר שהם רק דברי אגדה? והלא אמרו כי כל מי שאיננו מאמין בהן אין לו חלעוה"ב, וכן היא האמונה בדברי חז"ל שקבלו איש מפי איש עד למשה מפי הקב"ה מסיני, וכפי שאמרו מלגלג על דברי חכמים אתה, אלמלא לא ראית לא האמנת נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות (סנהדרין ק') הרי שהתלמיד אשר לא רצה להאמין בדרשת ר' יוחנן שאמר עתיד הקב"ה להביא אבנים טובות וחיקק בהם עשר על רום עשרים ומעמידן בשערי ירושלים, שהיא אגדה ממש, ואעפ"כ אמר עליו ר"י מלגלג ע"ד חכמים אתה, מפני שגם האגדות היו מקיבלות בידם, ועל אחת כו"כ האגדות האלה שדרשו, כי הכל נתן למשה, שהן אגדות מקיבלות, כי איך אפשר שתהא אגדה מאגדות כאלה נאמרת בפירוש במשנה אחרי שידענו שכל מה שנאמר במשנה הוא מקובל, וזה היה ידיע בימיהם מבלי כל מערער ומפקפק בזה. בכלל ראינו שגם מי שאיננו מאמין בדברי אגדה אמרו עליו מלגלג על דברי חכמים אתה, ומה גם אגדה השייכת להלכה, ולעקרי הדת. כי כל דברי חז"ל ישרים אמתים ונכונים צדיקים ילכו בם!!

שער ג.

פרק יח.

נשבע להרע להחליט כי היתר נדרים ושבועות נתחדש בזמן מאוחר.

א) כתב (צד 11) וז"ל: „ובן למדנו מדברי הספר הזה (ר"ל ס' יהושע שממנו מדבר שם) הק חדש בענין השבועה בהשבע אדם בה' אלהי ישראל, חייב לשמור מוצא שפתיו אף אם אחר זמן נודע הדבר כי הסבה אשר הניעתהו לקיים דבר בשבועה היתה מוטעת, ורק בעבור זה ראו הנשיאים — אשר נשבעו להגבעונים בה' אלהי ישראל להשלים עמם — חובה על עצמם לקיים את השבועה, אף שנודע להם אחר זמן כי הגבעונים באו עליהם בערמה. ומזה נראה כי הובן הק השבועה אצלם שבשום ענין אין האדם רשאי לעבור על מוצא שפתיו אשר יוציא בשבועה, גם בשום ענין לא יתכן שתבטל השבועה, ואין בכח האדם להתירנה. ואחרי שכל זה

אין רמז בתורה, ע"כ בהכרח שכן היה הפי' המקובל אצלם, אבל זה הפי' נתבטל בזמן מאוחר, מחכמי התושבע"פ נטו ממנו מכל וכל", עכ"ל.

בטרם נבוא לבקר את עצם החלטתו שהיתר נדרים ושבועות נתחדש בימים האחרונים, נעיר על סגנון דבריו. הוא יאמר כו' „אם נשבע בה' אלהי ישראל חייב לשמור מוצא שפתיו אף אם נתודע כי שבועתו היתה בטעות". מדבריו נראה שאם היתה שבועתו סתם לא בה' אלהי ישראל לא היה חייב לקיים שבועתו אם היתה בטעות. על זה נשאל: אי' איפה נמצא החלוק הזה בתורה? ואם יוציא זה מהמאוחר אל הקודם, מפני שמצאנו ראינו שלא רצו הנשיאים לבטל שבועתם, הלא הוא מלעיג תמיד על חז"ל באמרו שהם שפטו תמיד מן המאוחר אל הקודם, כמו שהעתקנו דבריו (בשער א). אם נסכים אשר שבועה בטעות איננה שבועה, לא כלום היא גם אם נשבע בה' אלהי ישראל. כפי הנראה הבין כן ממה שהשיבו כל הנשיאים להעדה על תלונתם אנחנו נשבענו להם בה' אלהי ישראל ועתה לא נוכל לנגוע בהם, ונראה לו המשמעות שמפני שנשבעו שבועה חמורה כזאת, רק בעבור זאת לא יוכלו הפר שבועתם. אבל היתכן אשר אם ישבע איש להרוג את אחיו, או לחלל את השבת, או לעשות איזה איסור, שיחויב לקיים שבועתו, ומכש"כ אם היתה שבועה בטעות? לדוגמא: אם נשבע לאכל חתיכה זו ואחרי השבעו נודע לו שהיא חלב, נותר, או פגול, היעלה על הדעת שהוא מחויב לקיים שבועתו? והנה התורה הלא צותה לא תחיה כל נשמה, ואיך זה תחול השבועה? ומה גם אחרי אשר היתה בטעות שחשבו שהם מארץ רחוקה, ומחברנו יאמר „על כן בהכרח שכן היה הפי' המקובל אצלם. אם עפ"י דין התורה אין מקום להיתר נדר או שבועה, וכאשר אמרה תורה איש כי ידור נדר או השבע שבועה וגו' לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה בלא שום פי' מקובל, היינו מבינים שאין ביכלת שום דבר לבטל את השבועה, ומובן שא"צ שתהי השבועה דוקא בה' אלהי ישראל, כי כל שבועה החובה לקיים. אך אם כדברי חז"ל, שיש כח לחכם להתיר נדרים ושבועות, לזה צריך פי' מקובל.

בכלל כל דבריו בסגנונם נאמרים אך להוליך את הקורא שולל ברוב דברים...

ואולם האמת כי אין מכאן שום ראיה נגד דעת חז"ל. נעמוד נא על ברור הדבר, אם הנשיאים נשבעו מדוע יהיו כל ישראל מחויבים לקיים עליהם שבועת הנשיאים, ומה היא התשובה שהשיבו הנשיאים: „אנחנו נשבענו וגו' ועתה לא נוכל לנגוע בהם" וגם אם נאמר ששבועת הנשיאים מוטלת על כל ישראל לקיים אותה, הלא אין עוד מי שהיכלת בידו להתיר שבועתם, שהרי אמרו (נגעים פ"ב) כל הנדרים אדם מתיר חוץ מנדרי עצמו, ואחרי אשר שבועת הנשיאים חלה על כל ישראל, הלא היא על כל אחד מישראל כנדר עצמו, ולא היה מי שיתיר להם.

אבל באמת, אין השכל הישר מחייב, ששבועה בטעות כזו תקרא שבועה, מלבד מה שדרשו חז"ל האדם בשבועה שנדרי שגגות וטעות אינם שבועה כלל. אמנם כי „המחבר דנן" איננו נזקק לדרשת חז"ל והולך הוא לקראת הפשט לבד, אבל עכ"פ כל איש בלתי מתעקש יודה ששבועה בטעות כזאת איננה שבועה, ומה גם כשהיא נגד מצות התורה שצותה בפירוש לא תחיה כל נשמה, והתורה דברה בנוכח יחיד „לא תחיה" להורות חובה על כל אחד, ולפי זה גם כי נשבעו הנשיאים, לא נטלה החובה מכל ישראל לבלתי החיותם.

אבל האמת הברורה היא כמ"ש (גיטין מ"ו): התם מי חיילי שבועה עלוייהו כלל, כיון דאמרי להו מארץ רחוקה באנו ולא באו לא חיילה שבועה עלוייהו בלל.

והאי דלא קטלינהו משום קדושת ה׳. והדבר פשוט, שנשבעו בה׳ אלהי ישראל, ויישמעו האומות כי הפרו שבועתם, והיה זה לחלול ה׳ גדול מאד, אחרי אשר לא ידעו האומות שהגבעונים הטעים, ויאמרו בני ישראל נשבעו בה׳ אלהיהם ולא עמדו בשבועתם. יזאת היתה טענת הנשיאים, כי אף שבאמת אין השבועה חלה כלל מצד הדין, אחרי אשר היתה בטעות, וגם שיעברו על המצוה „לא תחיה״ בכל זאת הננו מוכרחים לשמור שבועתנו מפני חלול ה׳, ולא נוכל לנגוע בהם, ועלינו איפה לבקש עצה לבל נצטרך להרגם, בעשותנו אותם לעבדים ולמשרתי המשכן. הן עפ״י הדין, אלו קדמו לבוא מראש לקבל עליהם עבדות ומס היינו מותרין לקבלם, וכמ״ש שלש פרוזמאות שלח יהושע הרוצה להשלים ישלים. אך הגבעונים אחרו את המועד, שהמועד היה להם להשלים לפני המלחמה, אבל גם עתה אחר המועד נעשה אותם לעבדים, ונוכל להחיותם באופן הזה. והנה ידוע שעבד נקרא ארור, וכמ״ש סוף הוריות גר קודם לעבד משוחרר זה היה בכלל ארור וזה לא היה בכלל ארור וכמ״ש ארור כנען עבד עבדים יהי׳ לאחיו, וז״ש „ויקרא להם יהושע וידבר אליהם לאמר, דבור הוא לשון קשה כידוע, וזהו וידבר אליהם שדבר אתם קשות, ואמר להם למה רמיתם איתנו לאמר רחוקים אנחנו וגו׳ ועתה ארורים אתם, כלומר עבדים, ולא יכרת מכם עבד וחוטבי עצים ושאבי מים״, כי לו באו מקודם והיו מקבלים עליהם שלא לעבוד ע״ז, ולקים ז׳ מצות היו מקבלים אותם בשלום, אך עתה נוספה עליהם גם עבדות, והם השיבו שעשו זאת מיראתם לנפשם פן לא יקבלום עוד. וז״ש ויעש להם כן ויצל אותם מיד בני ישראל ולא הרגום. יען כי לפי הדין היה מותר להעם להרגם מכמה טעמים וביחוד כי הם לא נשבעו כלל, ובעבדותם הצילם מיד העם. הארכנו מעט לבאר דרך אגב את הכתובים. ועכ״פ דברי המחבר בטלים.

ב) כתב עוד שם וז״ל: „וכן יסיפר לנו כי בכרת יהושע ברית לעם שם להם חק ומשפט בשכם, כתב את הדברים בספר תורת אלהים ויקח אבן גדולה ויקימיה שם תחת האלה אשר במקדש ה׳ (יהושע כ״ב) והנה בקראנו הדברים נזכיר בהכרח גודל האזהרה אשר הזהירה התורה להרחיק כל אשרה ולהכריתה (שמות ל״ד) ובמשנה תורה הורחבה זאת גם על נטיעה אצל מזבח ה׳ (דברים ט״ז) וכו׳ איך נטע יהושע אלה במקדש ה׳ ועשה נגד פשוטו של הכתוב האוסר כל נטיעה אצל המזבח, ולפי המובן דברי החק אצל חכמי תושבע״פ, הלא נטיעה כל אילן אסורה בין בבית הבחירה אפי׳ בהר הבית ובין בבמה (ספרי שופטים סי׳ קמ״ה) ובהכרח בימים הקדמונים הובן זה החק באופן אחר שהאשרה הוא האליל עצמו אשר עבדו לו הכנענים כו׳ ע״כ יצדק עליו נטיעה וכריתה, ועתה אם הוזהרו על נטיעת כל עין אצל המזבח, היתה הכוונה שלא לספח משפט עבודת העמים אשר יעבדו את אלהיהם אל דרך עבודת ה׳ אשר במקדש, אבל בלא כוונת ע״ז לא ראו סבה להזהר, ע״כ בצדק לא חש יהושע ג״כ לנטוע אלה במקדש ה׳, או להניחה שם אם היתה נטועה מקודם לבלי להכריתה. ויוצא לנו מזה שתי תולדות, האחת שענינו של יהושע מראה אותנו באיזה אופן הובנו איזה חוקים שבתורה בזמן הקדום. ועוד אחרת אנו רואים כי מובן אלה החקים נשתנו במשך הזמנים״, עכ״ל.

מש״כ כי בהכרח הובן בימים הקדמונים שהאשירה הוא האליל עצמו שעבדו אותו הכנענים, שעל כן יצדק עליו נטיעה וכריתה, חי האמת, כי אינני מבין מה הוא סח, האם בימים הקדמונים הובן זה באופן אחר, והאם בימים האחרונים חשבו שאשרה היא בע״ח או אבן? הלא התורה אמרה מפורש „לא תטע״ ומובן שהנטע היא עץ ולא אבן, ומה זה שכתב „ע״כ יצדק עליו „נטיעה״ או „כריתה״?

גם עקר הדושי שהאשרה שצותה עליו התורה הוא אילן שעבדו אותו, איננו חדוש כלל, כי הלא חז"ל פי' כן כמ"ש (ע"ז מ"ח) מעשה בצידן באילן שהיו עובדין אותו ומצאו תחתיו גל א"ל ר"ש בדקו את הגל הזה ובדקוהו ומצאו בו צורה א"ל הואיל לצורה הם עובדין נתיר להן את האילן. ושם (מ"ו) נחלקו באילן שנטעו ולבסוף עבדו שחכמים סוברים שאין אשרה אסורה רק כשנטעו מתחלה לשם ע"ז, ורק ריה"ג סובר שגם נטעו ולבסוף עבדו אסורה. עוד שם (מ"ח) במשנה ג' אשרות הן אילן שנטעו מתחלה לשם ע"ז הרי זו אסורה, גדעו ופיסלו לשם ע"ז והחליף נוטל מה שהחליף העמיד תחתיו ע"ז ונטלה הרי זו מותרת. אם כן הלא גם חז"ל הבינו שאשרה שאמרה תורה להכריתה היא רק כשעבדו אותה, ומה חדש לנו „המחבר"? כן אם האשרה שאמרה תורה לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' היא כשנוטעה לשם ע"ז, אבל הלא זה אסור בכל מקום לא רק אצל מזבח ה' דיקא. ועלינו להבין אם לשון אשרה היה מובן רק על מין עץ ידוע, היה צודק הלשון לא תטע לך אשרה ולא דוקא מין עץ הנקרא אשרה, כי כל עץ אסור, ומכש"כ, אם כדבריו שרק לשם ע"ז אסור, אבל שלא לשם ע"ז כמו לנוי וליופי מותר ולכן יהושע שלא נטע לשם ע"ז לא נמנע לטעת את האלה כמש"כ המחבר הזה בפי', א"כ הדבר פשוט שכל עץ אסור, עד שכל האזהרה הזאת אין לה באור כלל.

אבל האמת תורה דרכה שצדקו חז"ל בהבנת האזהרה הזאת, ושמעולם לא הובן באופן אחר, והכונה היא כמש"כ „הרמב"ן" ז"ל וז"ל: „כל אילן הנטוע על פתחי בית אלקים נקרא אשרה, אולי בעבור שהוא שם דרך מראה אותו לעם נקרא כן מלשון תמוך אשורי במעגלותיך, יזהיר הכתוב שלא נטע אילן אצל מזבח ה' לנוי ויחשוב שהוא כבוד והדר למזבח ה', ואסרו אותו בעבור שהיה מנהג עכו"ם עובדי ע"ז לעשות אילנות בפתחי בתי ע"ז שלהם כו'", עיי"ש. ועתה כל דברי הכתוב מבוארים, אשרה נקרא אילן שהוא עומד על הפתח מראה דרך מבוא לבית הע"ז מפני שהוא מנהג ע"ז, אף שנוטע לא לשם ע"ז רק להראות דרך, ואמרה עוד כל עץ, אף אם נטע לנוי וליופי, ומזה אסרו חז"ל כל בנין של עץ בבהמ"ק, ואף אכסדראות כמו שמפורש בתמיד. כי התורה הרחיקה כל מנהגי ע"ז עד קצה האחרון, וכמ"ש שם ולא תקים לך מצבה אשר שנא ה' אלהיך, ואמרו בספרי, הובא בפירש"י אהובה היתה בימי האבות, ועכשיו שעשאו העכו"ם חק, שנאה הקב"ה. כי הם ז"ל דקדקו מדוע נאמר כאן אשר שנא, כי הנה זה ודאי שאין הכונה מצבה לשם ע"ז, שאזהרה זו היא אך למותר, אך הכונה היא לשם ה', ולפי זאת יפלא הלא מצינו שיעקב הקים מצבה לשם ה' ולזאת דקדקה התורה לאמר אשר שנא ה' אלהיך, שנעשית שנואה אחרי אשר עשוה העכו"ם חק לע"ז שלהם אף שמלפנים היתה אהובה. וא"כ שתי האזהרות הן מטעם אחד, והוא כמו שכבר אמרה התורה (דברים י"ב): השמר לך פן תוקש וגו' ופן תדרוש לאלהיהם לאמר איכה יעבדו הגוים האלה את אלהיהם ואעשה כן גם אני שפרשו המפרשים ואעשה כן גם אני לעבוד את ה' במנהגי הגוים העובדים את אלהיהם. ולכן אסרה התורה מצבה וכל נטיעה אצל מזבח ה'. אבל הנטיעה מכבר לא מצינו שצותה התורה להכריתה. מה שהביאו משמות ל"ד ואשריהם תכרתון, הכונה על האשרות הנעבדות, כמו שצותה התורה לנתוץ מזבחותם, ולאבד כל זכר לע"ז. ואם כן, אם האלה היתה כבר נטועה לא היה החובה להכריתה, ויהושע ידע כי לא נטעה לשם הע"ז, וזה נכון אם היה זה האלה

אשר הטמין יעקב את אלהי הנכר תחתיו כמו שפירש"י. בעקר הדבר לא הוא נפל על המציאה הזאת, ובצדיה לא הביא מאומה ממה שפירשו המפרשים, אשר לדבריהם הבין יהושע את החק הזה ממ"ש, כמו שהבינו חז"ל.

לפי החשבון לא יתכן שיהושע נטעה, כי הלא היתה זאת רק משך שנים אחדות למן העת אשר הוקם המשכן בשילה אחרי י"ד שנה לעברם את הירדן שבע שכבשו ושבע שחלקו, כי אז הוקם המשכן בשילה ושלח את בני גד ובני ראובן לנחלתם בעבר הירדן, וכפי הנראה, היה זה אם לפני שלחו אותם או עכ"פ תכף ומיד אחרי זה, ואם כן מתי נטע שם יהושע את האלה ושגשג ויהי לאילן גדול לזכרון? כי על כן מוכח שהאלה היה כבר נטוע, ולא מצינו שום צווי להכריתה אם איננה נטועה לשם ע"ז, והמפרשים לא העלימו עין מזה וז"ל רש"י ז"ל תחת האלה תחות אלתא, ר"ל כן תרגם יונתן הוא מזוזת הפתח כמו שנאמר האיל, וי"א זו האלה אשר עם שכם שכתוב ביעקב ויטמון אותם יעקב תחת האלה *) א"כ לשני הפירושים אין שום קושיא. והרד"ק פי' אשר במקדש ה' שהביאו הארון לשכם, והגאון מלבי"ם ז"ל כתב שהיה האלה חוץ למקדש כו' או שהאלה הזה נעשה מאבן בצורת אלון כמו איליו שבספר יחזקאל כו' ולכן נשתנה משקל השם מִצֵירֶה לְפַתַּח עכ"ל, ונראה שמטעם זה תרגם יונתן אלתא כמו ביחזקאל נקרא אַיִל בפת"ח ורק ברבים אֵילָיו בציר"ה. עכ"פ לדברי כלם לא עבר יהושע כלל על חק התורה גם לפי מה שפירשו חז"ל „והמחבר" רק תואנה הוא מבקש להתנגד לדעת חז"ל ולהוציא תוצאה אשר לא עלתה חלילה על לב איש.

---

*) רש"י ורד"ק נתכוונו שניהם לדבר אחד, שהאלה היה בשכם, כפי שבאמת כתוב כן בתחלת הפרשה שם: ויאסף יהושע את כל שבטי ישראל שכמה, ויקרא לזקני ישראל ולראשיו ולשופטיו ויתיצבו לפני האלהים. אם האסיפה הזאת היתה בשכם איך אמר ויתיצבו לפני האלהים והלא המשכן היה בשילה? אמנם כי שכם היא קרובה לשילה אך בכל זאת הלא היא במקום זולת מקום המשכן. יש שפירשו שהביאו את הארון שמה. אך בכ"ז יפלא מדוע אספם לשכם ולא לשילה ששם עמד המשכן?

ונראה שבכונה אסף אותם לשכם, מפני אשר אז כרת עמהם ברית לעבוד את ה' ושלא יעבדו חלילה ע"ז, אשר רק בשמרם את הברית הזאת יהיו בטוחים בירושת הארץ וכמ"ש תורה השמרו לכם פן וגו' ועבדתם אלהים אחרים וגו' ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה וגו' ולכריתת ברית הזאת היתה מסוגלת שכם שסמוך לה הר גריזים והר עיבל ששהם נאמרו הברכות והקללות, ושמה בנו את המזבח וכתבו עליו דברי התורה באר היטב, שמה נגלה השי"ת לאברהם והבטיחהו על ירושת הארץ כמו שנאמר ויעבור אברם בארץ עד מקום שכם וגו' ובנה שם את המזבח הראשון. שמה התישב יעקב אבינו בבואו מפדן ארם וקנה שם חלקת השדה ויבן שם מזבח ויקרא לו אל אלהי ישראל. שמה קדש את בניו וצוה אותם להסיר את אלהי הנכר ויטמון אותם תחת האלה, עד כי היה המקום ההוא קדוש להם. ומה שלא הקימו את המשכן שם והרחיקוהו מעט עד שילה, הטעם הוא, מפני היותו קרוב לחלקו של בנימין כמ"ש (זבחים קי"ח) כי אתא רב דימי אמר רב בג' מקומות שרתה שכינה בשילה ונב וגבעון ובית עולמים ובכולן לא שרתה אלא בחלקו של בנימין שנאמר חופף עליו כל היום כל חפיפות לא יהיו אלא בחלקו של בנימין כו' שכינה בחלקו וסנהדרין בחלק יוסף, והיה ההכרח להקים המשכן בשילה הקרובה לחלקו של בנימין, ולכן אסף את ישראל לשכם ששם האלה שהטמין יעקב תחתה. ולכן נקרא מקדש ה'. כי באמת לא מצינו שיהי' המשכן נקרא מקדש בכתוב, וחז"ל (עירובין ב') דרשו ממ"ש בתורה ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, אבל שיהי' נקרא מקדש ה' לא מצינו בכל הכתובים, ורק המקום שבנו אברהם ויעקב את המזבח, ואולי גם בהר עיבל בנו שם המזבח, לכן נקרא מקדש ה', מקום הקדוש לה' ושם עמד האלה אשר תחתיו הטמין יעקב את אלהי הנכר, ולכן הובא אז גם הארון לכרות הברית, והדברים נכונים.

ב) המחבר הזה יאמר כי דעתם ז"ל היתר הבמות בגלגל ואחר חרבן שילה עד בנין בית הבחירה הוא דרש רחוק מן הפשט. והנה גם אם נסכים עמו שהדרש הזה הוא רחוק מן הפשט, הלא אנו אין לנו

פרק יט.

המחבר מגים לבו בקרבנות.

ג) שם (צד 12) האריך לשון על כל ענין הקרבנות בכלל, ואומר שמעולם לא בא שום צווי על קרבנות מפני שהקרבנות היו כבר נהוג אצל כל העמים. והוא הולך לשטתו כי משה רבינו אסף וקבץ מכל המחוקקים שהיו לפניו, ואת הטוב בעיניו קבל ואשר לא ישר בעיניו הרחיק והזהיר עליהם. בעצם הדעה

אלא להאמין בדברי חכמינו ז"ל שכן קבלו. ולדוגמא, בשר בחלב שאסור לאכול האם הוא דרש על פי פשט? הלא על זה נפרדו הקראים מעל קהל ישראל. במאנם לקבל כל הדרשות אף שגם הם לא באו להשוותה גם בדרך הפשט, שזה אוסר על פי הפשט ואחרים מתירים, כמו הדלקת נר בערב שבת שידלק בשבת שהקראים הראשונים אסרו והאחרונים התירו, וכן מילה בשבת, שיש מחכמיהם שאוסרים ויש מתירין, כי מבלי קבלה לא נדע כמעט איך לקיים רוב המצות. ולא זה המקום להאריך בזה. ואולם באמת הדרשה הזאת מתפרשת ומוכחת מפשטות הכתובים. הנה שם (דברים י"ב) נאמר לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום איש כל הישר בעיניו. כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה וגו' ועברתם את הירדן וישבתם בארץ וגו' והניח לכם מכל איביכם מסביב וישבתם בטח והיה המקום אשר יבחר ה' אלהיכם בו לשכן שמו שם שמה תביאו את כל אשר אנכי מצוה אתכם עולותיכם וזבחיכם (הכונה מצוה אתכם אלו קרבנות צבור שבא הצווי עליהם עולותיכם וגו' הכונה נדרים ונדבות) ומבחר נדריכם וגו' השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה כי אם במקום אשר יבחר ה'. א"כ הלא רק אז כאשר ישבו בטח אשר אז יבחר ה' את המקום, רק אז לעת ההיא נאסרו הבמות ועל כן בהיות המשכן בגלגל עדיין לא נאסרו הבמות, ורק כשכבשו וחלקו את הארץ, השכינו את המשכן בשלה. אשר בודאי נבחרה עפ"י ה', כמו שאמרו בספרי במקום אשר יבחר ה' עפ"י נביא, אבל נב וגבעון שהיו רק דירות ארעי לא נבחרו עפ"י נביא, ולכן הותרו אז הבמות, וחז"ל מצאו את הדיוק במ"ש אל המנוחה ואל הנחלה, שהרי נחלה היא קודם למנוחה, ולכן פירשו במנוחה זו שילה שנאמר וישכינו שם את אוה"מ שזהו לשון מנוחה והנחלה רומז על ירושלים שלא נבחר עוד מקום אחר. וכן נראה מדברי המשורר (תהלים ע"ח) וימאס באהל יוסף ובשבט אפרים לא בחר ויבחר את שבט יהודה את הר ציון אשר אהב שמאס בשילה אף שהעמד בה המשכן עפ"י נביא, אלא שמתחלה לא נבחר המקום ההוא שיהי' לנחלת עולמים.

ג) ונבאר מעט יותר. כי הנה בית המקדש מוכרח להבנות עפ"י מלך כזה שימלוך על כל ישראל. וכמ"ש (שבועות י"ד) אין מוסיפין על העיר והעזרות כ"א ע"י מלך וכה"ג ואו"ת כו' וכמ"ש (סנהדרין כ') ג' מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ למנות להם מלך ולמחות זרעו של עמלק ולבנות בית הבחירה. בזהו מרומז במ"ש התורה והניח לכם מכל אויביכם וישבתם בטח, והאויב היותר גדול הוא עמלק, ומכש"כ כבוש הז' אומות, וסוף הכבוש היה אך בימי דוד, כי הפלשתים ישבו בגבול, ובגורל שנפל בימי יהושע כתיב חמשת סרני פלשתים, ועד דוד לא נכבשו הפלשתים, את עמלק כבר החרים שאול. אבל עוד לא כבש את ארץ הפלשתים, וגם לא את היבוסי שישב בירושלים עד דוד שכבשה, וז"ש (ש"ב ז) ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו אז ויאמר המלך אל נתן הנביא ראה נא אנכי יושב בבית ארזים וארון אלהים יושב בתוך היריעה ויאמר נתן אל המלך כל אשר בלבבך עשה כי ה' עמך, וכבר באה העת לבנות את בית המקדש, כי ה' הניח לו מכל אויביו שהשלים לכבוש את ז' האומות. וע"ז באה מאתו ית' התשובה ע"י נתן, האתה תבנה לי בית לשבתי כי לא ישבתי בבית מיום וגו' ואהי' מתהלך באהל ובמשכן, כלומר כל ימי מ' שנה במדבר הי' רק כמו אהל דירת ארעי לא מקום קבוע וכן בגלגל, אמנם בשילה היה משכן מקום קבוע. יאמר עוד בכל אשר התהלכתי וגו' הדבר דברתי את אחד שבטי ישראל אשר צויתי לרעות את עמי וגו' למה לא בניתם לי בית ארזים. מפני שלא היה אז עדיין מלך כולל על כל ישראל, וכמש"כ שבנין בית הבחירה צריך להיות ע"י מלך כולל שיהי' נבחר עפ"י נביא. כי במנוי המלך נאמר ג"כ שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' ואמרו ג"כ עפ"י נביא. כי איך נדע במי בחר ה' אם לא עפ"י נביא? וכן נבחר שאול ואח"כ דוד ונמשחו ע"י שמואל ע"י צווי הי"ת, וז"ש המשורר (תהלים ע"ח) ויטש משכן שלו אהל שכן באדם כי שלה לא נעשה עפ"י מלך, כמ"ש (מגילה י"א) בקום עלינו אדם ולא מלך, ולכן לא נבחר מקום המקדש בשלה, ואמר וימאס באהל יוסף שלא יהי' שם מקום המקדש, והטעם ובשבט אפרים לא בחר שיהי' מלך משבטו, ויבחר את שבט יהודה למנות מלך ממנו, ולבנות המקדש בהר ציון אשר אהב, ויבן כמו רמים מקדשו, שם. ולכן היה דוד ראוי שיבנה המקדש, כי שני הדברים המלך ומקום המקדש צריכים להיות נבחרים עפ"י ה'.

הכפירית הזאת, כבר דברנו בשער א׳, אבל הדבר בעקרו איננו מובן, אמנם כי לא מצאנו צווי על קרבנות יחיד שלא על חטא, ורק אדם כי יקריב מכם קרבן, שהכונה אם ירצה להקריב ולא שהטילה התורה חובה על שום אדם ורק הטילה חובה על הצבור להקריב תמידין ומוספין, ועל כל יחיד להביא בחג עולות ראי׳ ושלמי חגיגה, וכן חטאות ואשמות על חטא. כן מלבד זאת, הלא כבר הקריבו קין והבל קרבנות, ובתורה נאמר וישע ה׳ אל הבל ואל מנחתו, וכן בנח נאמר וירח ה׳ את ריח הניחח ויאמר לא אוסיף לקלל עוד את האדמה, ולכן כל המאמין בתורה שהיא מן השמים, ושכל התורה היא רק דבורו של הקב״ה, ומשה לא כתב מעצמו אפילו אות אחת, אי אפשר לו להעלות על הדעת שאין רצונו ית׳ בקרבנות.

הרמב״ם ז״ל אשר בטעמי המצוה שלו כתב שהקרבנות הן להרחיק את העם מע״ז, הוא בעצמו כתב בספרו היד סוף הלכות מעילה וז״ל נאמר בתורה ושמרתם את כל חקותי ואת כל משפטי ועשיתם אותם אמרו חכמים ליתן שמירה ועשי׳ לחוקים כמשפטים והעשי׳ ידועה והוא שיעשה החוקים והשמירה שיזהר בהן ולא ידמה שהן פחותים מן המשפטים הן מצות שטעמן גלוי כו׳ והחקים הן המצות שאין טעמן ידוע, אמרו חכמים חוקים שחקקתי לך ואין לך רשות להרהר בהן כו׳ וכמה היה דוד המלך מצטער מן האפיקורסים ומן העכו״ם שהיו משיבין על החוקים כו׳ וכל הקרבנות כולן מכלל החוקים הן אמרו חכמים בשביל עבודת הקרבנות העולם עומד, שבעשיית החוקים והמשפטים זוכין הישרים לחיי עוה״ב והקדימה תורה צווי על החוקים שנאמר ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, עכ״ל רבינו.

הרמב״ם הולך לשיטתו, כי גם בהחקים יש עכ״פ טעם נגלה אף שעקר טעמם נעלם מעין כל חי רק אלהים הבין דרכם כמו שכתב מפורש שכל הקרבנות כלן הם מהחקים אשר עקר טעמם נעלם, ועוד נדבר מענין הקרבנות בכלל להלן בע״ה. ועתה רק נעתיק דברי „המחבר" וז״ל: „כי לא היה צורך לצות עליו כי היה זה דבר המובן מעצמו, אבל הזהיר על התנאים ועל התוארים, ומהיות שהיו רגילים לזבח לשעירים, נצטוו שיביאו את קרבנותיהם אל פתח אוה״מ למען לא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים וגו׳

והלשון הזה בחר מצינו שאמר שמואל לישי לא בחר ה׳ באלה, רק אצל דוד נאמר ויאמר ה׳ קום משחהו כי זה הוא, כלומר אשר בו בחרתי, מזה מובן, כי בחירת המלך ובחירת המקום המקדש הם כמעט דבר אחד, כי בנחלת השבט אשר ממנו נבחר המלך בה נבחר גם מקום המקדש. כפי דברי המחבר המובאים בזה. ולכן כמו שנתן שבט המלוכה לדוד ולזרעו עד עולם כן נקדש מקום המקדש בהר ציון עד עולם.

וזאת היתה הטעות אחרי התחלקות המלוכה בימי רחבעם, דרש ירבעם כי כמו שבטלה מלוכת זרע דוד הכוללת מעל עשרת השבטים בטלה גם קדושת מקום המקדש ונותרו הבמות, אחרי אשר גם הוא, ירבעם, נבחר למלך ע״י אחי׳ השלוני הנביא וזהו שאמרו (סנהדרין ק״א) מאי ויועץ כו׳ שהושיב רשע אצל צדיק התמיתו כו׳ אפילו למפלח ע״ז כו׳ ת״ו אלא למינסיבהו הוא דקא בעי, ואף אחי׳ השילוני טעה וחתם דהא יהוא בן נמשי צדיקא רבא הוא כו׳ וכתיב ויהוא לא שמר ללכת וגו׳ שלא סר מכל חטאת וגו׳ מאי גרמא לי׳ חותמו של אחי׳ השילוני רמה.

ידוע מש״כ הכוזרי מ״ד סי׳ י״ד שהעגל היה ע״ז גמורה אבל עגלי ירבעם לא היו ע״ז גמורה וכל מעשיהם היו לה׳, לכן אולי יתפרש מ״ש למפלח לע״ז הכונה להקריב קרבנות בחוץ שהתורה אסרה ולא יזבחו עוד זבחיהם לשעירים א״כ הוא מעין ע״ז שיתבטל קדושת המקדש, אשר ע״י שאחי׳ השילוני המליך את ירבעם נתבטלה קדושת המקדש, עד שנראה, שנשרשה הטעות הזאת גם ביהודה שעד חזקי׳ הקריבו בבמות כמ״ש רק הבמות לא סרו עוד העם וגו׳ בבמות, ובמקו״א הארכתי בזה ועי׳ ספרנו דרך אמונה פ״ח הערה אות ה׳.

והביאום לה' אשר מ'שכנו באוה"מ, וכן נצטוו במ"ת שלא יקריבו כי אם במקום אשר יבחר ה', וכ"ז שלא תהא תורת הקרבנות ביד כל א' וא', שלולי כן בנקל יסורו מאחרי אלהיהם לזנות אחרי אלהים אחרים ועבדום, וע"כ אם נמצא שגדולים וטובים מן האומה נטו מן התנאים, זה לנו לאות שהשבו שאין התואר כ"א גדר מפני הפרצה ולא לתכלית לעצמו, ע"כ כשהיתה הכונה רצויה אין נטיה מן התואר מעכבת הרצאת הקרבן, ובעתים מיוחדים נמצא שהיו מקריבין מדעת התורה או מדעת עצמן בכל מקום. התורה צותה לבנות מזבח בהר עיבל ולהעלות עליו עולות ולזבוח שלמים, וכן עשה יהושע אחרי עברו את הירדן (יהושע ח') גדעון בנה מזבח ויקריב עליו קרבן. המלאך אשר בא אל מנוח אמר אליו אם תעשה עולה לה' תעלינה, שמואל הביא עולת כליל במצפה, וכן אנשי בית שמש העלו עולות וזבחים שלמים בשוב ארון אלהים משדה פלשתים (ש"א, ו), בהתחדש מלוכת שאול בגלגל זבחו שם שלמים לפני ה' (שם י"א) אז לא היה המשכן בגלגל, וגם אח"ז בהכות שאול את נציב הפלשתים העלה שאול את העולה בגלגל (שם י"ג) ובמכמש בנה ג"כ מזבח, ושמואל הלך בית הלחמי לזבוח לה', כל אלה המה מעשים הנעשים בפועל, והם מעידים שבכל הזמנים הקדומים לא היו מקפידים מלהקריב בכל מקום, עם שאין הוכחה ברורה בכתובים לפי פשוטם שיהי' התר להקריב בבמה באחד מן הזמנים מן העת אשר עברו את הירדן וישבו בארץ. האמנם שחכמי התלמוד דרשו לפי דרכם מדרשם את הכתובים באופן רחוק מן הפשט (עי' הערה ב') וגם עם מדרשם לא מצאו משפט צודק להראות רשיון החלט, המפורש בכתוב, אלא שפטו מן המאוחר אל הקודם, וזה מתוך מה שמסופר בכתובים שהיו נוהגין להקריב בבמה ולא נחשב להם לחטאת, ומזה שפטו שבהכרח ידעו שהוא מותר מן התורה. ובתלמוד אמרו שפעם נאסרו הבמות ופעם הותרו (זבחים קי"ב) ובספרי ראה סי' ס"ו ולשון זה מורה שנאסרו והותרו עפ"י נביא או זולתו, כי ראינו אותם מקריבים בבמות, ע"כ בהכרח שפטו כי הותר להם, ואם נשאל מה ראו על ככה להתיר ההקרבה בבמה שלא כתורה? לא מצאו סבה אחרת כ"א באמרם שהיתה הוראת שעה (זבחים שם) ואת ההתנצלות היתה תמיד בפיהם במצאם במקרא שהנביאים או זולתם עשו בקרבנות שלא כתורה, הן בהקריבם בבמה והן בנטיתם באופן אחר מן החקים בבחינת תואר הקרבן והקרבתו (ע"ז כ"ד)", עכ"ל.

העתקנו כל דבריו הרבים והיתרים, להראות כי „המחבר הזה", למען הוכיח על אמתת שיטתו: „שהקדמונים לא הביטו על מה שכתוב בתורה כי אם אל תוך המצוה והכונה שבה אשר על כן הרשו לעצמם לנטות מן המפורש בתורה ולעשות לא ככתוב ומפורש" למען להוכיח זאת, לא בוש לאחז באמצעים מגונים כאלה, להביא ראיות שדופות רוח הדעת הישרה, ומלבד מה שפירש דברי חז"ל כחפצו למטרתו פירוש זר, אשר גם תינוק דלא חכים ולא טיפש לא יטעה לפרש כן, עוד לא נמנע מלזייף דבריהם ז"ל, ציין ציונים בשקר ששם לא נמצא כפי הדברים שהביא בשמם, וסמך עצמו על הקורא המאמין שיתעצל לעיין בדבריהם. ובאמצעים מגונים באלה ידמה לבטל דברי חז"ל המקובלים והנכונים גם עפ"י פשטות הכתובים!

חז"ל דרשו בכתוב כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה מנוחה זה שילה ונחלה זו ירושלים שבפירוש חלקם הכתוב ליתן היתר בין זה לזה (זבחים קי"ט): וההתר הזה הלא הוא עפ"י התירה בעצמה לא עפ"י נביא, ולכן מה שאמרו (שם קי"ב) עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות כו' הוקם המשכן נאסרו הבמות ועבודה בכהנים כו' באו לגלגל הותרו הבמות כו' באו לשילה נאסרו הבמות כו' באו לנב וגבעון הותרו הבמות כו' באו לירושלים נאסרו הבמות ולא

הי' להם עוד היתר כו' עכ"ל המשנה, הלא פשוט הכונה נאסרו והותרו ונאסרו, עפ"י התירה בעצמה ומ"ש במסכת ע"ז כ"ד הוראת שעה היתה, הוראת שעה לא על מה שהקריבו בבמה היתה שזה היה מותר עפ"י דין, ורק מפני שר' אליעזר סובר שאסור לקנות בהמה מעכו"ם להקריב אותה, והקשו ממה שהקריבו את הפרות שהביאו את ארון ה' מהפלשתים, ועל זאת תירצו הוראת שעה היתה מפני הנס שנעשה בהן, והביאו ראיה שהקריבום עולות והן היו נקיבות ואין עולה קריבה נקיבה ודחו זאת הראי' מפני שהקרבה זו היתה בבמה, שהרי זאת היתה אחר חרבן שילה ובבמה מותרת גם עולת נקבה, וא"כ זייף כל הציונים, או שבמחלת כבודו לא הבין פשט הגמרא, או ראה הפשט ולא התבונן בכונה למען הטעות את הקורא.

ומה תאמרו חכמי לב על הראי' שהביא „מחבר דנן" ממה שצותה התורה לבנות מזבח בהר עיבל ולהקריב עליו! כי הנה מלבד מה שלדעת חז"ל היתה אז שעת היתר הבמות, הלא עצם הראיה היא כאלו הביא ראיה כי מותר לחלל את השבת, שהרי התירה התורה מפורש להקריב קרבן תמיד ומוסף בשבת, ולכהפ"ח מותר להקריב נדרים ונדבות בשבת. התורה צותה לבנות מזבח אצל הר עיבל ולהקריב שם קרבנות, א"כ הלא שם המקום אשר בחר ה'.

אכן כאשר הקריב אליהו את הפר בהר הכרמל, שעפ"י דין היה אסור. אמר „ואני עבדך ובדברך עשיתי את כל הדברים האלה", שהכונה הפשוטה היא מה שהקרבתי פה קרבן עשיתי בדברך.

בכל המצאותיו וכרכוריו לא יכול המחבר להראות לנו מי ומי מאנשי השם אשר הקריב קרבנות בחוץ מימי הִבָּנות בית הבחירה בירושלים והלאה? הלא היו כמה נביאים ומלכים צדיקים, ולא נדבר מהנביאים שהיו ביהודה שהיו קרובים למקום המקדש, כי אם נדבר מכל הנביאים שהיו בשמרון והתנבאו למלכי ישראל, כמו אליהו ואלישע, הושע, מיכה, ועמוס והרבה כמוהם. ולא מצינו שהקריבו שום קרבן כמו שעשו שמואל ודוד בעת צרה. אסא ויהושפט היו מלכים צדיקים גמורים והם גם בעת שהיו מחוץ לגבולם במלחמת זרח הכושי עם אסא ויהושפט במלחמתו עם העמונים אשר זעקו והתפללו אל ה' שיושיעם, לא מצינו שהקריבו אז קרבנות כמו שעשו המלכים הראשונים והטעם פשוט, מפני שאחר בנין ביהמ"ק נאסרו הבמות. ואם באמת המון העם זלזל באסור הבמות, הלא הכתוב מעיד על גנותם בזלזול הזה וכמזכיר עונם זה יאמר רק הבמות לא סרו עוד העם וגו' ובהערה (אות ג') מבואר הטעם לטעותם זאת. גדעון הקריב בהוראת שעה שהרי נצטוה בפירוש לבנות מזבח ולהקריב עליו הפר השני. כן נצטוה מנות מפי המלאך, אשר אף כי לא ידע כי מלאך ה' הוא, הלא חשבהו לנביא איש אלהים. ויתר כל המעשים כלם היו אם קודם שהוקם המשכן בשילה או אחרי שנחרבה.

אם כמש"כ המחבר, שהאזהרה משחוטי חוץ הוא בעד ההמון לבל יפרצו פרץ שבנקל תהי התוצאות לזבוח לשעירים, היתכן שגדולי האומה יעשו בפומבי לעיני כל ההמון נגד מה שמפורש בתורה, הלא מזה יבא לידי הריסת הדת, כי מהם הלא ילמד ההמון לעשות אשר לא כתורה. ואדרבה על גדולי האומה מוטלת החובה עוד יותר לשמור כל הפרטים, וכמ"ש (יומא פ"ו) היכי דמי חלול ה' אמר

רב כגון אנא אי שקילנא בשרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר, ופירש"י וכשאני מאחר לפרוע הוא אומר שאני גזלן ולמד ממני להיות מזלזל בגזל עכ"ל וכן אמר ר"י כגון אנא דמסגינא ד"א בלא תורה ובלא תפילין, וזה ג"כ שההמון יזלזלו יותר בתורה ובתפילין.

מהספור שספרו הנערות לשאול מנהג שמואל כי יברך על הזבח, נראה שכן עשה תמיד, לא דוקא בעת צרה, כגון בעת שנתקבצו במצפה שבאו עליהם הפלשתים, שאז היינו יכולים לאמר שהדבר נחוץ ולא חשש לשמא ילמדו העם כי שעת צרה שאני, אבל מספורי הנערות, נראה שכן הי' מנהגו תמיד. וכן מהעצה עגלת בקר תקח בידיך, מוכח שהאמת היא כפי קבלת חז"ל שהיתה אז שעת היתר הבמות, ושמואל לא רצה לאכל בשר תאוה רק לזבח שלמים ולאכל קדשים שהיא מצוה.

ד) כתב וז"ל: „אמנם אם נתבונן כדבר אין התנצלות הזאת (אמרם שהיתה זאת הוראת שעה) מספקת בכל מקום לשכך הספיקות, הנה כשהקריב גדעון עולה לה' העלהו בעצי אשרה (שופטים ו') והקריב את הפר השני אשר לאביו והוא הפר אשר – לפי דעת התלמוד הקצהו אביו להעלותו לע"ז – (תמורה כח) וכ"ז נגד חק התורה לפי מה שהובן מחכמי תושבע"פ, כי לפי המובן הזה לא יבאו עצי האשרה על המזבח, וגם לא יובא קרבן לה' מן המוקצה לע"ז. הן אמנם כי התלמוד מצא פשר באמרו שזה יוצא מן הכלל, יען כי עשה גדעון עפ"י ה', וזה יספיק ההתנצלות, אולם לא ידענו למה צוה ה' ככה לעשות מעשה אשר לא כדת, ואף אם נניח שהיה צורך שעה להקריב, לא ראינו בעבור זה צורך והכרח להעלות ביחוד הפר השני המוקצה לע"ז – כמו שהבינו בתלמוד – הלא היה יכול להקריב הפר הראשון? וכן למה צוהו להקריב בעצי אשרה, וכי לא הי' לו עצים אחרים? אמנם אין זאת אלא שבימים הקדמונים גם הגדולים והטובים לא הקפידו כל כך על התוארים, אבל חשבו שאין התואר כ"א גדר מפני הפרצה ולא תכלית לעצמו, ע"כ כשהכונה רצויה אין הנטיה מן התואר מעכבת הרצאת הקרבן, אף שאין להכחיש שהיה חק קיים ונודע שאין להקריב בבמ"ם, ועכ"ז אין להכחיש כי לא הקפידו ע"ז בעבודה שעשו דרך ארעי לשעה, ובכונה לשם ה', רק לקביעות עבודת הקרבנות קפדה תורה שלא תקבע אלא במקום א', כי קביעותה במקומות שונים מסוכנת לאחדות האומה, וגם בקל תהיה להם למוקש של ע"ז, כאשר נראה מפורש ממעשי בני גד כו' כי כל החרדה כו' בבנותם מזבח לא היתה רק מפני שהשבו שבנו מזבח לעולה ולזבח וראו בזה מרד ומעל (יהושע כ"ב) אבל מצד הרצאת הקרבן הכל תלוי בכונת העובד ומחשבתו, ע"כ בדרך ארעי ולשעה יכול להקריב בבמ"ה, עכ"ל.

גם פה הבאנו אריכות דבריו, לא מפני הצורך להשיב עליהם כי אם לקיים דברי חז"ל שאמרו בר"ת ענה. האם לא שחוק עשה לנו המחבר בשאלתו. „מדוע נצטוה גדעון להקריב את הפר השני דוקא ודוקא בעצי אשרה"? ועל השאלה שאיננה ראוי לתשובה, הזאת, יסד סברתו הנפלאה, כי הקדמונים לא הקפידו על תוארי ופרטי המצות! אלו עשה גדעון את המעשים האלה מדעת עצמו ורצונו, היתה ההוכחה הזאת צודקת, אך הלא גדעון עשה את כל אשר עשה על פי צווי ה' ית', והיתכן לשאול מדוע צוה ה' ככה?, ומה גם בראותנו כי נוכחו שהבעל אפס ותהו, וכמ"ש אבי גדעון האתם תריבון לבעל אם אלהים הוא ירב לו, והוה הדבר נצרך לשעתו, והוא כמו שהקריב אליהו בחוץ בהר הכרמל גם כן עפ"י צווי ה'. ואם כן, ההתנצלות שהיתה הוראת שעה איננה התנצלות, כי הלא כן מפורש בכתוב, ומפילא בטלה השאלה: „וכי לא הי' לו עצים אחרים"? אחרי אשר נצטוה בפירוש

כי יקריב בעצי אשרה, אך בעת ובמקום שלא תבוא ביחוד מצוה מאת ה' לעשות כך וכך בוראי הנטי' מן התואר מעכבת, כי איך יהי' לרצון המעשה שיעשה לא כתורה וכמצוה?

והנה כבר כתבנו שהכונה היא רק תבלין למעשה המצוה, והעקר הוא המעשה. התורה אמרה בפירוש השמר לך פן תעלה וגו' אזהרה כפולה, ואיך יעלה על הדעת שהכונה הרצויה לשם ה' תעשה לשחיטת חוץ האסורה שתהא רצוי', והלא גם בבהמ"ק, אם אין הקרבן בכונה אינו כלום ופסול כידוע, ומוכרח הוא לאמר דמה שאסרה התורה בחוץ הוא בכונה רצויה לה'. היכן מצינו שתהי' איזה עבירה מותרת דרך ארעי, הן גם במקום שנאמר הטעם מפורש, כמו לא ירבה לו נשים ולא ירבה לו סוסים שנאסרו במלך, שאמרו (סנהדרין כ"א) מפני מה לא נתגלו טעמי תורה שהרי שתי מקראות נתגלה טעמן ונכשל בהן גדול העולם ומכש"כ במצות שלא נתגלה טעמן.

באמת כל פרטי המצות כלן הן תכלית לעצמן, לא כמו שיחליט המחבר הזה. ממעשה בני גד מבואר ההפך, שהרי בטרם חשבו בנ"י לעלות עליהם למלחמה היה להם להמתין עד הרגל, לראות אם יעלו לרגל להקריב בשילה, אבל בנ"י ראו בזה הרוס דת התורה גם לפי שעה. ומש"כ „המחבר" עיד וז"ל: „אולי הובן כן חק התורה אשר יצוה שיוכלו לעשות מזבח אדמה להעלות עולה או זבח, ובכל מקום אשר יזכיר את שמי יבא אליהם ויברכם (שמות כ"א) כי משפט הדברים האלה נראה שכל המקומות ראויים להקריב שם רק תהי' ההקרבה לשם ה', ומ"ש במקומות אחרים להזהר מלהקריב במקום אחר חוץ ממקום אשר יבחר ה', ודאי יתפרש באופן שאמרנו", עכ"ל. אחז דרך „הקראים" לפרש פשטות התורה בפירושים אשר יבדו מלבם, אף שעפ"י רוב המה רחוקים גם מהפשט הפשוט! כי הנה אלו היה נאמר בכל מקום אשר תזכיר את שמי וגו' היתה אז היכלת לפרש כדבריו. שהרשות לכל איש לבנות לו מזבח ולהקריב לשם ה' ולהזכיר שמו על הקרבן, והשי"ת יברכהו, אבל הלא נאמר אשר א ז כ י ר א ת ש מ י אשר לא נוכל לפרשהו בלתי אם על המקום אשר יבחר הוא ית' ויזכיר עליו את שמו, ויאמר ב כ ל ה מ ק ו ם מפני שבאמת היה מקום השכינה פעם בגלגל ופעם בשילה, פעם בנב ופעם בגבעון, כי על כן יאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי ובשום אופן לא נוכל לפרש שבכל מזבח אשר יבנה לו כל יחיד בחצרו או בשדהו יבא הי"ת ויברכהו.

אכן מצינו שמקום המקדש נקרא על שם ה', כמ"ש (ש"ב, ז') והקימותי זרעך אחריך וגו' הוא יבנה בית לשמי, וכן אמר שלמה בתפלתו (מ"א, ח') אל המקום אשר אמרת יהי' שמי שם, וכן אמר (דהי"ב) לא בחרתי בעיר וגו' לבנות בית להיות שמי שם, וכן אמר שם אל המקום אשר אמרת לשום שמך שם. בזה מבואר שהמקום הנקרא על שם ה' הוא בית המקדש ולא במה. וזהו בכל מקום אשר אזכיר את שמי, שהמקום יקרא על שמי שם אבוא אליך וברכתיך. וזהו דוקא מקום המקדש, אבל עכ"פ היה יותר נכון שיאמר כל המקום אשר יהי נקרא על שמי, ולכן דרשו (סוטה ל"ח) שבמקדש מותר להזכיר שם המפורש והמקרא כמו מסורס, בכל מקום אשר אבוא אליך וברכתיך, שהוא מקום המקדש, שם אזכיר את שמי, כלומר שם הנני נותן רשות להזכיר את שמי, והלשון אבוא אליך הוא כמו שדרשו יראה יראה כדרך שבא לראות כך בא לֵראות, ועכ"פ גם הכתוב הזה מדבר רק על מקום המקדש.

עקר שטתו שכל המצות אינן תכלית לעצמן, והעקר היא הכונה והתוך שבהן אשר על כן הרשו להם הגדולים לעבור על חקי התורה והשפיקו בהכונה שבהם, העקר הזה עוקר את עקרי הדת ויסודי התורה. *)

ה) שם (צד 18) כתב וז"ל: „ומעת שנפלגה הממלכה, אין ספק כי הקריבו קרבנות בארץ ממלכות ישראל על מזבחות אשר בנו לשם ה', וכ"ז היה ברצון הנביאים, כי לולי כן, איך אפשר שאליהו הנביא יתאונן על אשר נהרסו המזבחות אשר בנו לה' לא כתורה ובאסור היו עומדים (מ"א י"ט)", עכ"ל.

לפלא מרוע לא הקשה לעצמו, הלא גם בעצמו כתב שבקביעות אסרה תורה לבנות במה או מזבח ורק בדרך ארעי מותר, והמזבחות שבנה ירבעם בבית אל ובדן היו בדרך קביעות, שהרי אמר רב לכם לעלות ירושלים, וא"כ מדוע לא התאונן אליהו עליהם, הלא הם נבנו בודאי באסור? עוד יותר יפלא הלא אז עבדו את הבעל והאשרה והוא התאונן רק על הריסות המזבחות והריגת הנביאים, כי הלא אמר כי עזבו בריתך שהוא ענין כללי ומפיים את מזבחתיך הרסו ונביאיך הרגו בחרב.

ואולם ידוע מ"ש „הכוזרי" ח"ד סי' י"ד וז"ל צריך שנבדיל בין סיעת ירבעם לסיעת אחאב הבדלה גדולה, כי עובדי הבעל הם עובדי ע"ז לגמרי וכן אמר אליהו אם ה' הוא האלהים לכו אחריו ואם הבעל לכו אחריו, ובהם היו מסופקים החכמים איך היה יהושפט אוכל מסעודת אחאב כו'. וגם אליהו לא דבר מעבודת העגלים כאשר אמר קנא קנאתי לה' אלהי צבאות, כי סיעת ירבעם לה' אלהי ישראל היו כל מעשיהם, ומה שהי' להם נביאים היו נביאי ה' ונביאי אחאב היו נביאי הבעל, וכבר קם גם יהוא בן נמשי למחות מעשי אחאב כו' ולא שלח יד בעגלים כו' עכ"ל

---

*) (מלאכי ג') חזקו עלי דבריכם אמר ה' צבאות ואמרתם מה נדברנו עליך אמרתם שוא עבוד אלהים ומה בצע כי שמרנו משמרתו וכי הלכנו קדורנית מפני ה' צבאות ועתה אנחנו מאשרים זדים גם נבנו עושי רשעה גם בחנו אלהים וימלטו אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו וגו' ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלהים לאשר לא עבדו. ומאד יפלא איך העיזו לאמר מה נדברנו עליך והלא הם אמרו שוא עבוד אלהים וגו' ועתה אנחנו מאשרים זדים וגו'. אבל הנביא לא יוכיח את הרשעים האומרים לאל סור ממנו, ולא יאמינו כלל כי צריך האדם להיות עובד ה', ועליהם לא יתכן לאמר: חזקו עלי דבריכם, והנביא ידבר עם המתחכמים לאמר כי מעשה המצות בפעל הוא רק בעד המוני עם אשר לא יבינו אל פנימיות התורה וכונתה שהיא העקר לפי דבריהם ועבודת ה' בפעל הוא ענין שוא, אחרי אשר לא זה הוא עקר רצון השוי"ת, וע"ז אמר חזקו עלי דבריכם אמר ה' שאתם מתפארים עלי טענת שוא, ואלו היתה טענתם אמת חלילה היתה טענה חזקה על השי"ת שהטעים על האדם עבודה כבדה, ואמרתם מה נדברנו עליך, חלילה לנו לדבור בה' ולדבר עליו תועה, וע"ז משיבם הנביא אמרתם שוא עבוד אלהים, שהעבודה במעשה ובפעל הוא שוא ולא בו חפץ ה' כי אם בהכונה אשר לו ית' ברעיון המצוה לבד, אם להרחיק מע"ז או לזכור חסדי ה', ובזה הרעיון אינם צריכים כלל למעשים בפועל, וכן אינם צריכים להזהר מכל האסורים שאסרה התורה שהם נצרכים רק לנגפי השכל, העלולים להמשך אחרי ע"ז או חמס וגזל, שתכלית הרבה אסורים לבל נהבל בע"ז ולא נתאכזר. אך הלא כבר אמרו שגם שלמה החכם מכל אדם אמר אני ארבה ולא אסיר לבבי וחכמתו לא הועילה לו, כי אין חכמה וגו' וזה שאומר הנביא הלא מתחלה רק אמרתם שוא עבוד א' שמעשה המצות אינו תכלית לעצמו, ומה עלתה לכם עתה כי תאמרו „ועתה אנחנו מאשרים זדים גם נבנו עושי רשעה גם בחנו אלהים וימלטו", כי באין מעשה המצות בפעל, סוף האדם לעזוב את ה' לגמרי, ואין תוכחה מועלת עוד, רק אז נדברו יראי ה' לחזק לבם באמונה, שמעשה המצות הן תכלית לעצמן וז"ש ושבתם וראיתם ההבדל הגדול ביום הסגולה לכלם שכר לא לבד בין צדיק לרשע אך גם בין עובד אלהים לאשר לא עבדו, כלומר בין העובד בפועל את המצות ובין שאינו עובד בפועל כי אם במחשבה, וז"ש (חגיגה ט') א"ל בר הי הי להלל היינו צדיק היינו עובד א' היינו רשע היינו לא עבדו א"ל אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד בעקר התכלית הוא המעשה בפעל וכל מי שעושה בפועל יותר יתרונו גדול, קצרתי מעט, והבן.

בקצרה. ועפ"י הדברים האלה יובנו דברי אליהו, הן אמת כי המזבחות שבבית אל יבדן עמדו באסור, אבל עכ"פ לא היה בהם רק אסור שחוטי חוץ וגם זה עפ"י הטעות שהטעה ירבעם לומר שהותרו הבמות כמש"כ בהערה אות ג', שע"י שנתחלקה המלוכה, הורה ירבעם שהיה גדול בתורה יותר מכל חכמי דורו, וכמ"ש (סנהדרין ק"ד) מאי ושניהם לבדם בשדה שכל ת"ח דומים לפניהם כעשבי השדה וא"ד שכל טעמי תורה מגולין להם כשדה, לכן האמינו לו ישראל שבאמת הותרו הבמות, עד שגם ביהודה הלכו אחריו להתיר הבמות, וכמ"ש בהערה. ולחזק הוראתו לקח מקצת העם אשר לא היו מבני לוי (מ"א י"ב) כמ"ש סוף זבחים אין כהונה בבמה, ולחזק הוראתו עבר השנה בשכם מקום ממלכתו להראות שבטלה חשיבות ירושלים גם בזה. ולכן עשה חג הסכות בחדש השמיני, בכונה כדי למנעם לכהפ"ח ברגל הראשון מלעלות ירושלים, ששם היו אז כבר חדש השמיני, ועי' בספרנו דרך אמונה פ"ח בהערה אות ח' ששם הארכנו מעט יותר. אבל אחאב שכתב על דלתי שומרון אחאב כפר בה' אלהי ישראל (סנהדרין ק"ב) ואמר הם כי לא להזכיר בשם ה', הרס כל המזבחות שנבנו להקריב לה', וכל נביא שהתנבא בשם ה' ולא בשם הבעל הרגוהו, ע"כ נאמר כי עזבו בריתך מפני שעקר הברית היה בשביל ע"ז וכל המודה בע"ז ככופר בכל התורה. גם כריתת הברית שכרת יהושע עם ישראל בשכם היה בשביל ע"ז. וז"ש קנא קנאתי לה' אלהי צבאות, וכמש"כ הרמב"ן בפ' יתרו וז"ל: ולא נמצא בשום מקום שיבא לשון קנאה בשם הנכבד כי אם בענין ע"ז בלבד. ואמר הרב במו"נ שלא נמצא בכל התורה ובכל ספרי הנביאים לשון חרון אף ולא לשון כעס ולא לשון קנאה אלא בענין ע"ז כו' עיי"ש, וז"ש קנא קנאתי כי עזבו בריתך, שכפרו בכל התורה, עד כי את מזבחותיך הרסו שלא להזכיר כלל בשם ה', ואין איפוא שום ראי' מאליהו.



זה הספר שייך לה' [illegible]
[illegible]

